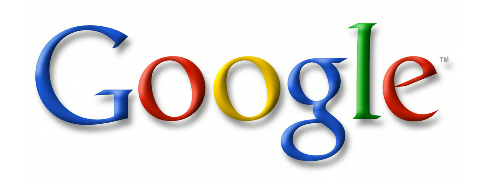

Google




DOMINVS
ILLVMINATIO
MEA Ψ
SIR M·MONIER-WILLIAMS KCIE
EX LIBRIS
EBR. 97.

ESSAI

SUR

LA LÉGENDE DU BUDDHA.

EN VENTE CHEZ E. LEROUX,

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE, 28, RUE BONAPARTE.

ESSAI

SUR

LA LÉGENDE DU BUDDHA,

SON CARACTÈRE ET SES ORIGINES,

PAR É. SENART.

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE
(Années 1873-1875).



PARIS.
IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXV.

ESSAI

SUR

LA LÉGENDE DU BUDDHA.

INTRODUCTION.

Parmi les travaux nombreux dont le buddhisme a été l'objet, aucun jusqu'ici n'a soumis à une critique d'ensemble la légende de son fondateur; ce n'est pas assurément que personne ait pris au sérieux les prodiges divers dont la piété de ses fidèles a semé tous les pas de Çâkyamuni; il semble pourtant que les données presque inespérées fournies à l'étude de l'Inde par des monuments buddhiques et par des livres buddhiques aient protégé de leur voisinage, couvert de leur autorité plus d'une fiction et plus d'un conte; et de la sorte, sans rechercher l'inspiration générale, le caractère essentiel des récits de la tradition, l'on s'est abandonné à un evhémérisme peu méthodique [1], faisant dans la légende un départ

[1] L'influence en est sensible jusque chez un savant aussi dégagé que M. Wassiljew des préjugés d'école et de tradition. (Cf. Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 10 et suiv.)

aisément arbitraire entre l'histoire véritable et l'alliage mythique, ou plutôt entre le merveilleux et le possible. Il est, à vrai dire, naturel de penser que la légende du Buddha a conservé quelques traits réellement historiques ; la suite montrera du moins qu'il n'est pas facile de les démêler sûrement, et que les versions qui nous sont connues de la « Vie de Çâkyamuni » représentent beaucoup moins une *Vie* véritable, même mélangée de certaines inventions toutes légendaires, que la glorification épique d'un certain type mythologique et divin dont nous aurons à analyser les éléments constitutifs.

La question des origines se confond en effet nécessairement avec l'examen de la valeur vraie de la légende. Ces origines ont été l'occasion de spéculations très-aventureuses ; et l'on a mis en jeu, pour expliquer certaines traditions ou certains symboles du buddhisme, une foule d'influences aborigènes, touraniennes, scythiques, plus problématiques les unes que les autres. Le livre, d'ailleurs si intéressant, de M. Fergusson (*Tree and Serpent Worship*) a été une des expressions les plus marquantes de ces flottantes théories. Que les éléments aborigènes de la population, plus ou moins fusionnés, en qualité de Çûdras, dans l'organisation brâhmanique de l'Inde, aient exercé leur part d'action dans la naissance et la diffusion du buddhisme, rien n'est plus admissible ; mais il s'agit avant tout d'un rôle, d'un mouvement social ; quant à ses éléments proprement religieux et spécialement légendaires, il n'y a pas d'apparence qu'ils aient, à aucun degré, été déterminés par des influences étrangères ; nous verrons que les traces qu'on en a cru découvrir remontent à une autre source. Ce fait est d'autant moins surprenant que le buddhisme a été en réalité, au point de vue mythologique ou légendaire, très-peu créateur [1]. La nature populaire de ses origines et de son apostolat a fait, il est vrai, de sa littérature un répertoire capital de légendes et de contes ; ces légendes et ces contes, il les a recueillis, trans-

[1] Lassen, *Ind. Alterthumsk.* I, 454.

mis, il ne les a pas inventés. Ce sont des restes, sauvés par lui, sauf les accommodations inévitables, du développement antérieur, religieux et national, d'où il surgit. Plus l'originalité du buddhisme, à ses débuts, fut dans ses caractères éthiques et sociaux, plus cette appropriation, ou plutôt cet héritage, était possible et nécessaire.

Et pourtant, dans la pratique surtout, l'on n'a pas jusqu'à présent tenu grand compte de cette étroite relation entre ce que j'appellerais le brâhmanisme populaire et la légende buddhique. Burnouf n'a guère fait que poser quelques-unes des questions qui rentrent dans cet ordre de faits, tout en paraissant pencher vers des solutions sur lesquelles il y aura lieu de revenir [1]; l'hypothèse la plus précise qu'il soumette à ce propos se rapporte, en sens inverse, à la réaction déterminée dans la religion brâhmanique par les succès du buddhisme et à l'influence qu'ils auraient exercée sur l'avénement du culte de Kṛishṇa. Depuis, l'attention toujours en éveil de M. Weber a signalé bien des rapprochements de détail et suggéré plus d'une conjecture. Je voudrais faire voir par un examen un peu plus compréhensif et plus suivi combien la légende de Çâkyamuni offre un terrain favorable à cette étude, démontrer comment, dans plusieurs cas, cette recherche peut avoir son intérêt non-seulement pour l'intelligence du buddhisme, mais pour l'histoire du brâhmanisme lui-même.

Il convient de préciser d'abord ce que j'entends par la *Légende du Buddha*. Les récits relatifs à Çâkyamuni forment en effet une masse énorme dont une partie seule nous est aisément accessible; il est facile pourtant de les répartir en plusieurs groupes; Buddhaghosha nous en a donné l'exemple. Dans son commentaire du Buddhavaṁsa [2], il distingue en trois séries toutes les traditions relatives au Buddha : le Dûre-Nidâna, qui s'étend depuis le moment où le futur Çâkya reçoit de Dîpaṁkara la promesse de sa grandeur à venir jusqu'à sa

[1] *Intr. à l'Hist. du budd. ind.* p. 135 et suiv.

[2] Cité et traduit par G. Turnour, *Journ. As. Soc. of B.* 1838, p. 792.

dernière renaissance dans le ciel des Tushitas ; l'Avidûre-Nidâna, qui embrasse la vie du Docteur depuis sa descente du ciel jusqu'à son élévation à la dignité de Buddha parfaitement accompli ; le Santike-Nidâna enfin, qui contient des relations comme celle-ci : « A telle époque, Bhagavat séjourne à Çrâvastî, dans le Vihâra du Jetavana, etc. », et comprend toute la période subséquente de la vie de Çâkya jusqu'à sa mort. Cette division n'est pas seulement inspirée par des considérations théologiques, elle se fonde avant tout sur une distinction réelle dans les écritures ; les termes mêmes du commentateur le font clairement entendre : à la première période répondent les Jâtakas, à la troisième les Sûtras, à la seconde des livres comme le Lalita Vistara par exemple.

Les différences extérieures ne sont pas grandes, il est vrai, entre les deux dernières catégories d'ouvrages ; le Lalita Vistara se donne pour un sûtra au même titre que la foule des compositions rassemblées sous ce nom. Il n'en existe pas moins des diversités très-réelles de sujet, de nature et vraisemblablement aussi d'origine, entre ces deux classes d'écrits : dans les uns, l'objet principal est la prédication et l'enseignement, la partie narrative est généralement très-limitée et peu importante ; plus ou moins déguisée, la parabole y tient une place plus large que le récit historique, ou le récit y est borné à telle circonstance particulière qui sert d'occasion, de point d'attache à un développement moral ou religieux ; les autres offrent de la vie du Docteur une relation suivie, toute pénétrée d'un souffle épique ; l'édification des fidèles n'en est que le but indirect et secondaire. Les premiers sont évidemment, en tout ce qu'ils contiennent d'éléments légendaires, issus principalement de contes familiers au peuple, de récits locaux recueillis par le buddhisme et utilisés pour ses fins particulières ; quant aux seconds, ce sera l'objet de nos recherches de prouver qu'ils découlent d'une source plus générale et plus large. C'est en effet tout particulièrement de l'Avidûre-Nidâna,

pour emprunter la terminologie scolastique, que j'ai dessein de m'occuper ici.

Le Lalita Vistara est, je l'ai dit, le type le plus complet, le plus parfait, et aussi le plus autorisé des ouvrages qui se rapportent à cette partie de la légende. Comme le demande Buddhaghosha, il s'arrête à l'acquisition par Çâkya de l'intelligence parfaite, ou plus exactement à cette promulgation typique de la doctrine nouvelle à laquelle s'est attachée la dénomination figurée de Dharmacakrapravartana. « Ici (après la scène du Ṛishipatana), remarque M. Köppen [1], se terminait, dans sa forme la plus ancienne, la légende et la vie du Buddha ; ici s'arrête en fait l'évangile du Nepal et du Tibet; car le dernier chapitre n'a été vraisemblablement ajouté que plus tard ; c'est jusqu'ici seulement que l'on trouve dans la tradition l'unité, la suite et la progression naturelle. Presque toutes les biographies du Buddha..... font en conséquence suivre un court récit de sa première prédication de la relation de sa mort et de ses obsèques. Je ne veux pas prétendre par là qu'il ait manqué complétement, dans le début, de données sur la dernière période de sa vie..... ; en tout cas, on a négligé de les recueillir et de les réunir en un ensemble, en quelque sorte canonique, à l'exemple des légendes relatives à sa conception, à sa jeunesse, à ses pénitences et à son élévation à la Bodhi ; c'est de même que les buddhistes du Sud tout au moins ne paraissent pas posséder un seul ouvrage un peu ancien consacré exclusivement à l'histoire du fondateur de leur religion et la comprenant tout entière du commencement à la fin. »

Deux points dans ces remarques réclament quelque explication. Il est d'abord bien certain qu'il ne faut point attribuer à une incertitude particulière répandue sur la seconde partie de la vie de Çâkya le silence universel des *Vies* du Docteur sur son apostolat et sa carrière religieuse; les détails relatifs à sa prédication, à ses aventures, à sa mort et à ses funérailles

[1] *Die Relig. des Buddha*, I, 94 et suiv.

remplissent une très-grande partie des sûtras au Sud comme au Nord, sans qu'il y ait de raison pour considérer *a priori* ces compositions comme postérieures aux récits d'ensemble; loin d'être d'une valeur historique moindre, elles contiennent plus d'un trait qui semble prouver leur authenticité relative, supérieure, en tout cas, à celle des autres traditions; c'est même précisément ce caractère qui ne leur a pas permis de prendre rang parmi elles, ainsi que le démontrera la suite de nos observations.

D'autre part les écrits canoniques et anciens se rapportant à l'Avidûre-Nidâna sont en réalité très-peu nombreux; et si le Lalita Vistara, chez les buddhistes du Nord, en est un modèle achevé, il en est aussi le représentant presque unique. Mais cette unité est un peu dans la nature des choses, puisqu'il s'agit d'un récit qui, fixé canoniquement, ne peut guère tolérer que des variantes assez légères; ce qui est plus surprenant, c'est de n'en point trouver l'équivalent dans le canon des buddhistes méridionaux. Il ne faudrait pourtant point se hâter de fonder sur cette lacune un préjugé défavorable pour la tradition du Nord; il est clair en effet, par une foule de traits et de récits, que les Écritures singhalaises supposent la connaissance ou au moins l'existence de toute cette légende dont nulle part elles ne paraissent présenter un tableau d'ensemble ni une exposition détaillée [1]. Il suffit de citer le Buddhavaṁsa. Non-seulement ce livre, partie intégrante du Sûtrapiṭaka, prouve, par les quelques vers consacrés à Çâkya, que l'école à laquelle il appartient reconnaissait tous les traits essentiels de la légende septentrionale du Buddha; il nous montre cette légende devenue déjà un type et un dogme dans la théorie des Buddhas antérieurs à Çâkyamuni.

[1] C'est même, autant que nous en pouvons juger, un des côtés de la tradition buddhique qui ont été le moins exposés à l'altération et au changement, dans la divergence des écoles et des sectes, tant les éléments en étaient solidement mêlés aux origines mêmes ou du moins aux plus anciennes évolutions de la doctrine.

Ainsi que l'a fort bien remarqué M. Wassiljew[1], « le Buddha n'est, pour ainsi dire, pas une personne ; lui aussi est un terme technique ou un dogme. Bien que diverses légendes indiquent une personnalité précise, néanmoins elles contiennent si peu d'éléments vraiment historiques que cette personnalité même se transforme en un mythe. Ainsi pouvons-nous nous convaincre que le Buddha des Çrâvakas n'est pas identique avec celui des sectateurs du Mahâyâna, et chez les mystiques enfin il apparaît sous une forme entierement modifiée. »

A cette conception dogmatique du Buddha se rattache, comme un développement secondaire, la multiplication arbitraire du type sous les traits de Buddhas antérieurs à Çâkyamuni ; à chacun est attribuée une légende exactement calquée sur celle de leur prototype historique; elles n'en diffèrent que par les noms, par des details diversifiés suivant certaines idées théoriques relatives soit à la durée variable de la vie humaine, soit à la prédominance successive de la caste guerrière ou de la caste sacerdotale. Le Buddhavaṃsa, offrant un résumé rapide de la vie des vingt-quatre Buddhas qui ont immédiatement précédé Çâkya, constate et résume tout un développement évidemment postérieur à la fixation canonique des traditions relatives à sa personne, du moins dans tous leurs traits essentiels. Il montre en même temps d'une façon générale que la carrière dogmatiquement consacrée d'un Buddha ne s'étend précisément qu'aux faits compris dans l'Avidûre-Nidâna.

L'absence, à côté du Buddhavaṃsa, d'une vie détaillée et suivie de Çâkyamuni n'en est que plus remarquable. Elle s'explique néanmoins suffisamment si l'on prend garde que le buddhisme s'est établi au Sud dans des conditions très-différentes de celles qui accompagnèrent sa propagation dans le nord de l'Inde. Nous verrons à quel point la légende du Buddha porte l'empreinte d'une tradition vrai-

[1] *Der Buddhismus*, p. 9.

ment, sincèrement populaire; elle a dû demeurer particulièrement vivace parmi les populations dont elle était réellement l'œuvre, et qui, dès le début, avaient activement collaboré à l'établissement et aux progrès de la secte nouvelle. A Ceylan au contraire, où le buddhisme s'introduisit surtout par une propagande théologique et sacerdotale, des récits de ce genre n'avaient ni pour les prédicateurs ni pour leurs néophytes un intérêt si sensible ni si vivant. Ce qui était dogme et tradition demeura acquis et respecté ; mais la popularité ne s'attacha qu'à certains récits locaux qui, transformés sous cette action nouvelle, mirent le saint Docteur en relation directe et précise avec le siége nouveau de sa doctrine.

En résumé, le Lalita Vistara demeure la source principale des récits qui font l'objet des présentes recherches, mais non pas la source unique; car nous sommes en possession et de le contrôler et de le compléter : de le contrôler tant par les *Vies* non canoniques de Buddhaghosha, etc. conservées dans le Sud, que par les fragments épars dans les collections des Écritures chez toutes les nations buddhiques; — de le compléter par les informations relatives au Buddha qui, exclues de ce livre par son cadre même, ont cependant pour nous un intérêt réel; je veux parler, par exemple, de la mort et des funérailles du Buddha, du sort de sa race, etc. Les quelques traits que je viens de relever suffisent pour faire pressentir que cette série légendaire constitue un ensemble qui mérite d'être considéré à part. Nettement délimitée dans la période à laquelle elle s'étend, arrêtée quant au nombre et à la nature des épisodes qu'elle réunit, de bonne heure fixée avec l'autorité d'un canon absolu, d'un dogme immuable, populaire surtout dans les pays qui furent le berceau du buddhisme, mais aussi parfaitement connue de tous les peuples qui se rallièrent à cette foi. elle occupe dans la légende buddhique un domaine spécial, qui, j'espère le montrer, nous réserve plus d'un utile enseignement.

Pour ce qui est de la marche que j'ai choisie dans cette

étude, j'ai d'autant moins à en dire que je me suis efforcé de faire suivre au lecteur le chemin que j'ai suivi moi-même, allant de l'extérieur à l'intérieur et comme au cœur du sujet, et faisant passer successivement sous ses yeux les types principaux auxquels se rattachent les rapprochements et les comparaisons. J'ai eu en vue non-seulement d'interpréter quelques légendes et quelques contes, mais aussi de tirer de leur examen autant d'éclaircissements que possible pour l'histoire mythologique ou religieuse de l'Inde en général; c'est la raison et ce sera l'excuse de quelques développements qui pourraient paraître d'abord en disproportion avec leur importance pour notre objet principal.

CHAPITRE PREMIER.

LE CAKRAVARTIN.

Les brâhmanes à qui est soumis le prince Siddhârtha aussitôt après sa naissance annoncent qu'un sort glorieux l'attend, qu'il sera ou un Cakravartin ou un Buddha; plus tard, quand renonçant aux plaisirs terrestres le Bodhisattva quitte dans la nuit Kapilavastu et sa vie royale, il entend la voix de Mâra le Tentateur qui le détourne de la vocation religieuse et lui promet que, s'il y renonce, il sera dans sept jours un monarque Cakravartin; mort, Çâkya reçoit les honneurs funèbres réservés à un Cakravartin, et comme à un Cakravartin on lui élève des stûpas. Ce perpétuel et étroit rapprochement fait d'abord soupçonner une grande analogie de nature entre les deux personnages; il autorise à penser que l'examen de l'un ne sera pas sans profit pour l'intelligence de l'autre. Nous nous arrêterons donc d'abord à ce type du Cakravartin.

I.

Sens et étymologie du nom. — La légende buddhique du Cakravartin; les sept Ratnas. — Les Cakravartins brâhmaniques et jainas. — Le Cakravartin et Vishṇu; le barattement de l'Océan.

Le sens général du nom est bien connu : il désigne un « monarque universel », un souverain qui exerce sa suprématie sur la terre entière (sârva-

bhaumo râjâ). Il est d'ailleurs également familier aux livres brâhmaniques et aux écrits buddhiques; néanmoins, comme il repose sur certaines imaginations cosmologiques qui, sous cette forme spéciale, ne nous ont été transmises que par les buddhistes; comme, incorporé dans le système régulier de leurs idées et de leurs légendes, il y apparaît avec des traits plus caractérisés, comme une individualité légendaire plus saisissable, ce type peut à bon droit être considéré et traité d'abord comme plus particulièrement buddhique; cela n'empêche qu'il puisse avoir ses racines dans un terrain différent et plus ancien. Si je n'invoque pas de plus la parenté du nom avec l'expression toute buddhique du *Dharmacakrapravartana*, c'est que je compte montrer tout à l'heure comment, malgré l'identité des éléments radicaux constitutifs, la relation entre les deux termes est moins intime, moins essentielle qu'on ne serait d'abord tenté de penser.

Les opinions paraissent assez partagées, quant à l'explication étymologique du mot *Cakravartin*. Wilson[1] s'exprime ainsi : « Un Cakravartin ou, suivant le texte (du Vishṇu Purâṇa), celui en qui le disque de Vishṇu réside (*vartate*), qui a une pareille figure dessinée par les lignes de la main. L'étymologie grammaticale est : « celui qui habite dans, ou règne sur un vaste territoire nommé un *Cakra.* » Suivant M. Lassen[2], « il est clair que le sens primi-

[1] *Vishṇu Pur.* éd. F. E. Hall, I, 183 n.

[2] *Ind. Alterth.* I (2e éd.), 959 n.

tif était que le char du souverain victorieux roulait à travers toute la terre; » c'est à cette explication même que s'arrête le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg (*sub v.*); et, de son côté, Burnouf s'associe à deux reprises [1], par un éloge chaleureux, aux observations de M. Lassen. Il semble toutefois suggérer lui-même une autre interprétation quand il dit (p. 387) : « Dans les composés de ce genre (du genre de *dharmacakra*), dans *balacakra* par exemple, *cakra* signifie le domaine, le cercle de la puissance, et par extension la suprématie; » il est en effet impossible de séparer l'explication du composé *balacakravartin* de celle du simple *cakravartin*.

Expliquer *cakravartin* par : « qui fait rouler sans obstacle les roues de son char à travers tous les pays » (PWB.), c'est introduire arbitrairement dans l'analyse plusieurs idées essentielles que rien dans le mot ne représente; c'est aussi se placer en dehors de toute analogie grammaticale [2]. Il faudrait, pour obtenir ce sens, que le second terme de la composition fût un *nomen agentis* formé du causatif de *vṛit* [3]. Si l'on compare les autres mots où *vartin* entre

[1] *Lotus de la bonne Loi*, p. 308 et 388.

[2] Cette seconde considération condamne à titre égal l'interprétation des Mongols (Schmidt, *Gesch. der Ostmong.* p. 304), et aussi des Chinois, traduisant, d'une façon générale « qui tourne la roue. »

[3] Quelque chose comme « Cakrapravartaka » (voy. *Lotus de la bonne Loi*, p. 300). — Cf. « Sarvadharmapravartaka » *Mahâbhâr.* XII, 12751. — Le cas très-précis où la grammaire attribue au suffixe *in* un sens quelque peu voisin (*Pâṇ.* V, 2, 86-7) n'est, naturellement, d'aucun point comparable.

comme second membre, on trouve qu'ils sont tous conçus sur le type de *dûrevartin*, par exemple, c'est-à-dire que le composé est formé par l'adjonction à un premier membre, marquant le lieu, de l'adjectif *vartin* avec le sens de : « qui est, qui se trouve dans. . . . . » C'est en effet sur cette analyse que se fonde l'interprétation de Wilson, parfaitement grammaticale, mais bien violente quant à la valeur qu'elle attribue à chacun des deux éléments : *se trouver dans*. . . . et *régner sur*. . . . ne sont pas synonymes[1]; et pour le sens de « extensive territory » donné à *cakra*, il ne lui appartient certainement pas dans cet emploi absolu et typique[2]; en fût-il même autrement, qu'on ne s'expliquerait pas comment les Indiens n'auraient trouvé pour désigner le personnage populaire, représentant de la souveraineté universelle, qu'une si pâle et maladroite dénomination : « l'homme qui réside dans un vaste territoire ».

[1] De Humboldt, *Kawi Spr.* I, 276, admet beaucoup trop facilement une pareille transition. Cf. sa propre remarque sur *warti*, p. 278.

[2] Je ne trouve que dans les lexicographes (*Amarak.* éd. Loiseleur, p. 329, n° 12) l'usage en ce sens de *cakra* pris absolument; la garantie est évidemment insuffisante. Dans certains passages (cf. par exemple, « paracakra » *Mahâbhâr.* I, 6209) où cette signification semble d'abord se retrouver, c'est bien plutôt le sens d'*arme* qu'il faut reconnaître. Dans les cas enfin pour lesquels le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg donne la traduction de « domination » (*Herrschaft*), la présence constante du verbe *pravartayitum̃* prouve suffisamment que ce sens n'est que dérivé et suppose au mot une valeur littérale différente. On a vu du reste avec quelles restrictions Burnouf inclinait à lui attribuer une valeur voisine de celle-là.

Il ne reste dès lors qu'une analyse grammaticalement possible, c'est la résolution en *cakravarta* + suff. *in* (*ini matvarthe*), avec cette signification : « doué du, possesseur du cakravarta. » — Si le terme *cakravarta* paraît d'abord manquer au sanskrit, il est aisé de l'y découvrir sous la forme légèrement altérée de *cakravâla*. L'orthographe de ce mot varie dans les textes; sans parler de leur indécision entre *v* et *b*, fait sans importance, on le trouve aussi écrit *cakravâḍa*[1] et *cakravâṭa*[2]. En pâli, nous avons tantôt *cakkavâla*, tantôt *cakkavâḷa* qui correspond à un *cakkavâḍa* antérieur; un commentateur du Jina Alaṃkâra[3] fait d'ailleurs expressément remarquer que l'on devrait dire *cakkavâṭa*, le mot étant composé de *cakra* « roue », et de *vâṭa* « enceinte »; mais *vâṭa* n'étant lui-même qu'une altération prâkritisante de *varta*, la forme première et originale est *cakravarta*, dont toutes les autres sont manifestement dérivées, dont elles supposent l'existence préalable, encore que son altération plus populaire ait seule survécu dans l'usage.

Cakravâla signifie « cercle, bracelet »; mais il a de plus chez les buddhistes une valeur cosmologique : il désigne pour eux cette ligne de montagnes fabuleuses qui, comme un mur gigantesque, enserre et limite le monde; la transition d'un sens à l'autre

[1] *Amarak.* p. 15, l. 11; p. 77, l. 3. C'est la leçon habituelle du Lalita Vistara de Calcutta.

[2] Hemac. *Anekârthasaṃgr.* IV, 61.

[3] D'après Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 843.

s'explique de soi[1]. On comprend non moins aisément qu'après avoir désigné la limite du monde ce terme ait pu de bonne heure désigner l'univers lui-même; c'est ainsi que les Singhalais entendent le nom de *sakwalla*, et les Siamois celui de *cakravan*[2], dérivés l'un et l'autre du terme indien. Le Mahâvaṁsa (p. 114, v. 1) emploie déjà *cakkabâla* dans ce sens qui est du reste évidemment secondaire relativement au premier. En tout cas, nous obtenons ainsi pour *cakravartin* cette traduction pleinement satisfaisante : « Doué du, possesseur du cakravâla », en d'autres termes « celui qui n'est limité que par la limite extrême du monde, qui le possède tout entier ». J'ajoute qu'elle est appuyée d'une façon remarquable par l'explication qu'à deux reprises M. Beal donne du même terme[3]. « La signification idéale, dit-il, de ce mot (cakravartin) est : un monarque qui règne sur tout le cakra de rochers que l'on se représente entourer la terre ou, en d'autres termes, un monarque universel. » Le caractère général du livre de M. Beal, qui ne se réfère jamais directement aux documents indiens, me fait penser qu'il n'est ici encore que l'écho d'une tradition conservée par les buddhistes chinois, et dont la concordance avec l'interprétation que je propose serait complète et aurait certainement un grand poids. Il est juste

[1] Cf. « Samudranemi » = la terre, *Raghu V.* XIV, 39. Mahîṁ rathacakrapramâṇâṁ, *Mârk. Par.* III, 3. Medinîṁ sâbdhivalayâṁ, *Kathâsaritsâg.* X, 199, etc.

[2] Burnouf, *loc. cit.*; Alabaster, *The Wheel of the Law*, 10, 13.

[3] *Cat. of buddh. script.* p. 128 et p. 22 n.

pourtant d'observer que, dans l'intéressante note qu'il a consacrée au titre en question [1], Abel Rémusat le traduit par « roi faisant tourner la roue »; au contraire, dans le passage correspondant de sa traduction, M. Beal [2] reproduit simplement le terme sanskrit, et comme de plus il donne en note l'analyse de Wilson citée tout à l'heure, il devient difficile de décider quelle est dans ce cas la part précise de chacun, traducteur chinois et éditeur européen. Quoi qu'il en puisse être, la coïncidence méritait d'être signalée.

Il est vrai que les textes indiens ne fournissent pas le même appui. On a vu plus haut l'explication du Vishṇu Purâṇa; elle n'est point sérieuse. Dans un passage [3] où *cakravartin* est employé adjectivement, le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg le veut rendre par « siegreich rollend »; mais le texte entend évidemment parler d'« un vimâna formé par un lotus, *monté sur des roues* (et *vainqueur* tout ensemble, par jeu de mots [4]), formé par Brahmâ ». On pourrait invoquer plutôt des expressions comme : « Asyâpratihatam̃ cakram̃ Prithor âmânasâcalât — varttate... [5] », si d'autres, comme : « Parîkshit kurujâṅ-

[1] *Foe koue ki*, ch. XVII, n. 12, p. 131 et suiv. Cf. Stan. Julien, *Voy. de Hiouen-Thsang*, I, 240 n.

[2] *Buddh. Pilgrims*, p. 63.

[3] *Kathâsaritsâg.* CVII, 133.

[4] C'est peut-être sur un jeu de mots analogue que repose ce passage du *Lotus* (p. 102) où les Mahâbrahmâs offrent leur char au Buddha en le priant de faire tourner la roue de la loi.

[5] *Bhâgav. Pur.* IV, 16, 14.

gale vasan... nijacakravartite...[1] », ne semblaient réclamer le sens de « disque, arme de guerre ». En somme, il n'y a évidemment rien à faire de ces jeux étymologiques dont on pourrait multiplier les exemples; ils s'entre-détruisent en se contredisant. La difficulté unique est dans la séparation que notre explication établit entre le mot *cakravartin* et l'expression *dharma* ou *râja-cakram̃ pravarttayitum̃*, quelque interprétation d'ailleurs que l'on donne de cette locution, sur laquelle nous reviendrons plus tard. Néanmoins, les éléments des deux termes, pour être très-voisins, ne sont point rigoureusement identiques, et les raisons grammaticales étant à mon sens impérieuses, il suffit d'admettre qu'ils ne sont pas exactement contemporains d'origine, que par conséquent l'étymologie *populaire* du premier a pu avoir quelque action sur l'emploi du second[2], pour se rendre compte de leur demi-parenté, sans sacrifier les lois de la langue.

Si certaine que me paraisse l'étymologie indiquée, elle ne jette pas un jour nouveau sur le type que ce nom désigne; c'est à la légende qu'il faut demander des éclaircissements. Parmi les classifications que nous trouvons appliquées aux per-

[1] *Bhâgav. Pur.* I, 16, 11. Cf. encore l'emploi de *cakravartit* « arrondi comme une roue », Malayagiri in Sûryaprajñ. ap. Weber, *Ueber ein Fr. d. Bhagav.* p. 307.

[2] L'emploi un peu flottant et évidemment assez artificiel de la locution « cakram̃ pravarttayitum̃, » et aussi la perte rapide du thème *cakravarta*, favorisent cette hypothèse, qui du reste ne s'applique qu'au *mot*, non à l'*idée*, que je crois très-ancienne.

sonnages honorés du titre de Cakravartin, la première, la plus habituelle, les distingue en Balacakravartins et Mahâcakravartins ou simplement Cakravartins [1], ceux-ci étendant sur les quatre continents une domination restreinte pour les premiers à un seul dvîpa. Il ne paraît pas pourtant qu'on ait établi dans tous les cas entre les deux catégories une différence si précise. C'est ainsi que le Dîpavaṁsa [2] appelle Nemi : « Balacakkavattirâjâ sâgarantamahîpati », appliquant le titre de Balacakravartin à un souverain considéré comme réellement universel [3]. Dans l'Açoka avadâna, Açoka est tour à tour appelé « Cakravartin, maître des quatre dvîpas » et « Balacakravartin [4] ». Je serais disposé à trouver là la trace d'un usage primitivement général. Le mot peut seulement signifier « un cakravartin par la puissance » ou « par son armée ». Le titre de Cakravartin ayant dû, ainsi qu'on le verra, désigner d'abord un être tout céleste, on s'expliquerait aisément cette addition de *bala*, lorsque se firent les premières applications du nom, encore à demi conscientes de ses origines, à un souverain terrestre ou réputé tel [5]. D'autre part, l'importance des ar-

[1] Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 308, 387.

[2] *Bhâṇav.* III, v. 43 de ma copie. On sait (d'Alwis, *Catal. of sanskrit works*, etc. I, 120) que les exemplaires de ce livre diffèrent souvent les uns des autres d'une façon très-notable.

[3] Aussi Turnour, dans sa traduction de ce passage (*Journ. As. Soc. of B.* 1838, p. 927), rend-il simplement « chakkavatti ».

[4] D'après la traduction de Burnouf, *Intr. à l'hist. du buddh. ind.* p. 382, 400.

[5] Cf. ce qui est dit plus loin des Naracakravartins des Jainas.

mées ou corps de troupes (balakâya) autour du Cakravartin, et particulièrement l'emploi typique de la formule « Caturvargabalaç Cakravartin[1] », suffiraient à expliquer la formation de « Balacakravartin »; dans l'une ou l'autre hypothèse, la distinction hiérarchique entre ce titre et le simple Cakravartin n'est suivant toute vraisemblance que secondaire, inspirée peut-être par une distinction analogue entre le Mahâcakravâla et le Cakravâla sans épithète[2].

Les Chinois[3] connaissent une autre division en : 1° roi de la roue de fer, qui règne sur un dvîpa; 2° roi de la roue de cuivre, qui règne sur deux ; 3° roi de la roue d'argent, qui en gouverne trois; 4° roi de la roue d'or, qui est le vrai Caturdvîpacakravartin. Une autre encore, chez les Singhalais, distingue le Cakkavâlacakkavattî, le Dîpacakkavattî et le Padesacakkavattî, chefs, le premier de quatre continents, le second d'un seul, le troisième d'une partie seulement de l'un d'eux[4]. Toutes ces classifications, œuvres scolastiques et artificielles, n'ont d'autre intérêt que de montrer la conception ancienne altérant sa simplicité première et faisant effort pour se rapprocher de plus en plus de la réalité ou au moins des vraisemblances.

Il est plus curieux de constater les qualités carac-

[1] *Lal. Vist.* p. 16, p. 116, l. 3.
[2] Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 148, p. 843 et suiv.
[3] D'après Abel Rémusat, *Foe koue ki*, p. 134 et suiv. Cf. Beal, *Cat. of buddh. script.* p. 114.
[4] Childers, *Pâli Dict.* s. v. *Cakkavatti.*

téristiques attribuées, au Sud comme au Nord [1], à notre personnage : 1° il est très-riche et possède une grande abondance de trésors, des champs, etc.; 2° il est d'une beauté sans pareille; 3° il n'est jamais malade et jouit d'un calme parfait; 4° enfin, sa vie se prolonge au delà de celle de tous les autres hommes. Je me contenterai pour le moment de faire observer que ce dernier attribut le fait sortir décidément de l'humanité, même de cette humanité relative, si je puis dire, créée par l'imagination des buddhistes, avec ses kalpas où l'on vit quatre-vingt mille ans et plus. Il est temps d'arriver au trait le plus remarquable du Cakravartin, que tous les textes lui reconnaissent unanimement, la possession des sept trésors (*ratnâni*) [2]. En nous transportant de prime saut sur le terrain légendaire et merveilleux, les descriptions nous invitent à chercher dans le domaine mythologique nos points d'attache et nos éléments d'information [3]. Ainsi s'explique d'abord pourquoi nous ne retrouvons pas dans cette énumération, comme l'on devrait s'y attendre, un catalogue des insignes de la royauté, plus ou moins transfigurés par l'exagération légen-

[1] *Foe koue ki*, p. 132. Turnour, *Journ. Asiatic Soc. of Bengal*, 1838, p. 1006.

[2] *Lal. Vist.* ch. III, éd. Calc. p. 15 et suiv.; *Foe koue ki*, p. 132 et suiv.; Hardy, *Man. of Budh.* p. 126 et suiv., etc.

[3] De même les buddhistes mongols (Schmidt, *Gesch. der Ost-mong.* p. 9) ne connaissent que six cakravartins qu'ils placent au seuil même de l'histoire légendaire, et avant que les mortels fussent appelés «les hommes».

daire et portés, pour ainsi parler, à leur plus haute puissance.

Le chiffre de sept trésors est quelquefois remplacé par quatorze[1]; ce nombre est évidemment secondaire et résulte de la confusion de deux listes, tout à fait différentes, de sept ratnas chacune : la première comprenant les trésors du Roi de la roue; la seconde, les sept *substances précieuses* (ratnâni), suvarṇa, rûpya, etc.[2] Les représentations figurées[3] suffiraient à décider en faveur du nombre sept. Objet des prédilections mystiques, ce nombre est fréquent, surtout quand il s'agit des phénomènes lumineux de tout ordre[4]; mais il y a plus, la formule entière des « sept ratnas » est déjà bien connue dans le cercle védique. Un passage dit d'Agni : « Établissant dans chaque demeure les sept ratnas, Agni, le hotar le plus parfait, s'est reposé [sur l'autel][5]. » Sâyaṇa voit dans ces sept trésors les sept *jvâlâs*, rayons ou flammes, auxquels il est plusieurs fois fait allusion[6]. Mâdhava donne la même explication pour un vers du Yajus noir où cette expres-

[1] Eitel, *Handbook of Chin. Buddh.* s. v. *Saptaratna*. Cf. aussi le passage du *Bhâgav. Pur.* cité plus bas.

[2] Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 319 et suiv.

[3] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* p. 211 et suiv.

[4] Je rappelle les sept rayons, les sept mères d'Agni, ses sept langues, les sept bouches de Bṛihaspati; pour d'autres exemples, voy. Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. *Saptan*, et Weber, *Ind. Stud.* II, 88-9 n.

[5] *Ṛig V.* V, 1, 5.

[6] Cf., par exemple, *Ṛig V.* I, 164, 2, et le commentaire de Sâyaṇa.

sion se retrouve[1]. Cette fois c'est à Agni et à Vishṇu tout ensemble que s'adresse le poëte : « Ô Agni-Vishṇu, grande est votre grandeur! Goûtez le beurre sacré sous tous ses noms mystérieux; apportant les sept ratnas dans chaque demeure, que votre langue s'approche du beurre sacré! — Ô Agni-Vishṇu, cette grande demeure vous est chère; vous goûtez avec joie l'essence mystérieuse du beurre; faisant retentir dans chaque demeure l'hymne pieux, que votre langue s'approche du beurre sacré! » Le parallélisme des deux seconds demi-vers faisant allusion, le premier à la flamme qui s'allume, le second au chant qui aussitôt retentit, semble confirmer l'interprétation du commentateur. Elle devient en revanche plus douteuse quand nous voyons les sept ratnas réclamés de Soma et de Rudra[2]. Quoi qu'il en soit, il est particulièrement intéressant de trouver rapprochés, précisément à propos des sept ratnas, Agni et Vishṇu; et ces passages, sans avoir, tout naturellement, avec la légende qui nous occupe de relation directe, servent du moins à montrer comment a pu s'y fixer le chiffre de sept trésors; ils nous préparent d'abord à ce rapprochement du feu terrestre et du soleil dont nous allons y découvrir tant de traces.

Les sept trésors sont : le trésor de la roue (cakra), de l'éléphant (nâga), du cheval (açva), du

[1] *Taittir. Saṁh.* I, 8, 22, 1. Ces deux vers se retrouvent isolés, avec des variantes sans importance, *Atharva V.* VII, 29.

[2] *Ṛig V.* VI, 74, 1.

joyau (maṇi), de la femme (strî), du maître de maison (gṛihapati), du conducteur (pariṇâyaka). Toutes les listes sont unanimes dans cette énumération; elles diffèrent seulement par des traits de détail dont nous aurons à faire notre profit. Auparavant je remarque encore que ces traductions : *le trésor de la roue*, *le trésor de la femme*, etc., sont non-seulement fort peu intelligibles, mais même inexactes; le sens vrai est, conformément à l'emploi habituel de *ratna* comme second membre de composition : *la perle des roues*, *la perle des femmes*, etc., c'est-à-dire une roue incomparable, une femme sans pareille.

Pour ce qui est d'abord du *Cakra*, l'énumération chinoise [1] lui donne ce nom remarquable de « Seigneur victorieux », et l'identifie ainsi très-clairement avec le roi lui-même, tout spécialement désigné comme *victorieux* (vijitavân) [2]. Cette roue est d'ailleurs représentée comme faite d'or, chargée d'ornements d'or; elle a mille rais; « elle est l'œuvre des artisans du ciel et rien sur la terre n'en approche ». Elle apparaît à l'Est et se met en mouvement à travers l'espace, suivie miraculeusement (ṛiddhyâ) par le roi qu'elle entraîne à sa suite dans l'océan où elle plonge [3]; elle s'avance, comme s'exprime la version tibétaine, en faisant naître des apparitions dans la région orientale. Dans cette roue ou plutôt

[1] *Foe koue ki*, p. 133.
[2] *Lal. Vist.* p. 15, l. 8.
[3] « Et lui fraye un chemin ». Hardy, *Man. of Budh.* 127-8.

ce disque, il est trop aisé de reconnaître l'antique et toujours populaire symbole[1] de l'astre d'or qui, sorti de l'océan pour s'y replonger, fait apparaître sous la magie de sa lumière toutes les choses naguère enveloppées dans la nuit; l'image du soleil dont le char brillant est fabriqué par les Ṛibhus ou par Tvashṭar; le Cakra de Vishṇu enfin, avec ses mille rais : arme ordinaire du Dieu, il est l'objet aussi de l'adoration et des hymnes mystiques[2]; le soleil est tour à tour ou le simple instrument d'un Être supérieur qui dirige sa marche, ou le Dieu lui-même sensible sous cette forme resplendissante. C'est pour cela que, identifié quelquefois avec le Cakravartin lui-même, le Cakra est aussi représenté comme recevant ses hommages : suivant le Lalita-Vistara, quand la roue apparaît, le roi « rejette son manteau sur l'épaule (attitude habituelle de l'adoration chez les buddhistes) et s'adresse à elle en ces mots : « Seigneur, fais tourner conformément à la loi le Cakra céleste » (pravartayasva bhartar divyaṁ cakraratnaṁ dharmeṇa...). » Le Cakravartin est un Ixion plus sage et plus heureux, comparable au Dieu que, sous le nom de Pûshan (lui aussi un être solaire), un vers[3] nous montre « dirigeant comme le plus habile cocher, parmi le nuage [qui

[1] Cf. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, 1re partie.

[2] Cf., par exemple, dans le Bhâgavata, la légende de Durvâsas et d'Ambarîsha, où la nature primitive de l'arme de Vishṇu est encore clairement sensible, et l'hymne au Cakra, IX, 4, 48 et suiv. et IX, 5, init.

[3] *Ṛig V.* VI, 56, 3.

ressemble à un chemin inégal et] raboteux, la roue d'or du soleil; » comparable à Sûrya lui-même qui « se lève... pour faire tourner la roué toujours égale... » (VII, 63, 2). C'est cette fonction qui a inspiré certaines interprétations étymologiques notées précédemment, et le symbolisme est ici si clair que de Humboldt avait déjà rappelé le disque de Vishṇu à propos du Cakravartin[1]. On se souvient que le Buddha, lui aussi, « fait tourner la roue »; c'est un de ses points de contact nombreux avec notre personnage; l'examen des emblèmes buddhiques nous ramènera par la suite à son Cakra et du même coup à celui du Cakravartin.

L'*Éléphant* est également commun à la légende du Buddha et à celle du Roi de la roue; le Lalita-Vistara le fait du reste assez sentir, quand il attribue au hastiratna le nom de « Bodhi »[2] : ce nom ne lui peut venir que d'un jeu de mots fondé sur le titre du *Bodhisattva*, et la légende qui le fait descendre, sous la forme d'un éléphant, du ciel des Tushitas. Cet animal merveilleux, qui se meut à travers l'espace, se présente au roi dès le lever du soleil, et lui sert de monture pour faire le tour de la terre. On le décrit blanc, avec une tête de couleurs mélangées, mais couronnée d'une touffe de crins dorés; il est chargé d'ornements d'or, porte un étendard d'or, et est enveloppé d'un réseau d'or. La légende indienne connaît, en effet, un éléphant mythique,

[1] *Ueber die Kawi Spr.* p. 277.
[2] *Lal. Vist.* p. 17.

Airâvata, la monture d'Indra. M. Kuhn[1] y reconnaît l'éclair, surtout à cause du féminin Airâvatî qui a ce sens; il me semble désigner d'une façon plus générale le nuage, dont la foudre apparaît comme la splendeur et la fille, sur lequel trône le Dieu du ciel et de l'orage. Les symboles du nuage et de l'éclair se pénètrent du reste et se confondent perpétuellement, dans le cheval par exemple, dans le serpent, dans l'oiseau céleste. Mais dans le cas présent la valeur de « nuage » domine incontestablement; elle explique et les formes changeantes de l'éléphant Bodhi (vikurvâṇadharmiṇaṁ, *Lal. Vist.* p. 17) et le nom de « montagne bleue » que lui attribue la source chinoise; l'or dont il resplendit, depuis ses crins d'or jusqu'au réseau qui le couvre, est l'ordinaire image[2] des éclairs qui sillonnent et illuminent la nue[3]. Le nom même d'Aîrâvata (patronymique évidemment égal pour la signification, comme il arrive souvent dans les noms mythologiques, au simple *irâvat*), c'est-à-dire le nuage *fécondant*, se rapporte à cette origine[4]. Elle en fait comprendre l'application à un Nâga[5] en même temps qu'elle explique et les représentations figurées de Sanchi[6] avec leurs monstres bizarres, moitié éléphants, moitié serpents, et, sans parler d'autres lé-

[1] *Herabk. des Feuers*, p. 251.
[2] Cf. par exemple, Schwartz, *Urspr. der Mythol.* p. 63, 233, 238.
[3] Cf. plus loin relativement au Maṇiratna.
[4] Cf. en général De Gubernatis, *Zoolog. mythol.* II, 91 et suiv.
[5] *Mahâbhâr.* I, 1550.
[6] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* p. 110.

gendes, celle qui nous montre Indra sacrant Krishna avec l'eau que lui fournit Airâvata[1]. Il va sans dire que, comme tous les représentants du nuage, l'éléphant peut prendre tour à tour un double aspect : pacifique et brillant ou sombre et orageux; c'est évidemment plutôt le premier rôle qu'il joue ici, près du Cakravartin dont il semble, ainsi qu'un char d'or, soutenir la course et la révolution journalière à travers l'espace.

Le Mahâbhârata (I, 1095) nomme Uccaiḥçravas « mathyamâne'mṛite jâtam *açvaratnam* anuttamaṁ »; ainsi la mythologie brâhmanique parle expressément d'un açvaratna qui n'est autre que le coursier solaire Uccaiḥçravas[2]. D'autre part, le Lalita Vistara donne au Cheval le nom de Valâhaka, qui signifie *nuage*[3] et désigne un des coursiers de Vishṇu. Il reçoit les mêmes épithètes que l'Éléphant; tandis qu'Uccaiḥçravas est d'une blancheur éclatante, il est, lui, d'un bleu foncé (nîlakṛishṇa), et l'énumération chinoise l'appelle le cheval *pourpre* ou « le vent fort et rapide »; il se rapproche ainsi curieusement de ces chevaux d'Indra dont la crinière a « les reflets bleuâtres du plumage du paon[4] », et plus encore de ces coursiers du *Vent* (vâtasya açvâḥ), rouges (ṛijra, *R. V.* I, 174, 5; aruṇa, rohita, I, 134, 3), qui

[1] Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 318 et suiv.

[2] De même le *Râmâyaṇa*, éd. Gorresio, I, 46, 29.

[3] Spécialement le nuage orageux. Cf. *Mahâbhâr.* I, 1289, où Indra est ainsi invoqué : Tvaṁ vajram atulaṁ ghoraṁ ghoshavâṁs tvaṁ Valâhakaḥ.

[4] Pour les citations cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 85.

traînent aussi Indra[1] (*R. V.* X, 22, 4-6), considéré (X, 168, 2) comme «le roi de tout cet univers». Semblable aux chevaux des Walkyries qui secouent de leur crinière la rosée et la pluie fécondante, il a «les crins passés dans des perles (éclairs), qui tombent quand on le lave (la pluie) et qu'on l'étrille, et qui se reproduisent à l'instant plus fraîches et plus brillantes qu'auparavant»[2]; «quand il hennit, on l'entend à la distance d'un yojana», car son hennissement n'est autre que le tonnerre[3]; si enfin «tous les grains de poussière que touchent ses pieds se changent en sable d'or», on reconnaît là la vieille image de la foudre conçue comme le sabot du coursier nuageux. Il est d'autant moins surprenant de trouver au cheval dans notre légende cette valeur symbolique, que c'est celle qu'il garde le plus fréquemment dans la mythologie indienne[4]; il est vrai qu'il y paraît aussi en plusieurs rencontres comme

[1] Ailleurs, X, 49, 7, Indra traverse le ciel, traîné par les chevaux du soleil, ce qui prouve l'identité essentielle des uns et des autres.

[2] Grimm, *Deutsche Mythol.* ap. Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 132. D'autres traces du même souvenir mythologique, conservées dans le culte brâhmanique et sur lesquelles nous reviendrons, achèvent d'autoriser un rapprochement du reste si évident. Cf. encore *R. V.* V, 83, 1, où les Maruts sont priés de rendre abondantes les eaux du cheval fécond (vrishṇo açvasya).

[3] Cf. Agni, c'est-à-dire l'Agni de l'atmosphère, la foudre, comparé à un cheval qui hennit, par exemple *R. V.* I, 36, 8. — De même, quand ils hennissent, les coursiers d'Indra sont ruisselants d'ambroisie. *R. V.* II, 11, 7, ap. Gubernatis, I, 286.

[4] Cf. notamment l'épisode de la lutte de Krishṇa contre le cheval Keçin, dans le *Vishṇu Purâṇa*, éd. Hall, IV, 339 et suiv.

l'expression directe du soleil, et dans le cas d'Uccaiḥçravas, le cheval *blanc*, que l'on peut observer « au lever du jour [1] », et dans ce vers (*R. V.* VII, 77, 3) qui nous montre « la bonne Ushas amenant l'œil des dieux, conduisant le beau coursier blanc... », puis encore dans plusieurs légendes parmi lesquelles je cite seulement celles qui se rapportent au Digvijaya et à l'Açvamedha et dont il sera question plus loin. Ce n'est point une raison pour séparer profondément l'açvaratna Uccaiḥçravas de l'açvaratna Valâhaka [2]; le premier a lui-même, dans la voix de tonnerre [3] qui lui a valu son nom, et dans cette queue noire que lui forment traîtreusement les Serpents, fils de Kadrû [4], conservé des traces d'une autre signification.

Cette fusion de symbolismes différents dans un seul type pourrait aisément suggérer des explications diverses. Toutefois, si l'on songe que dans les récits où le héros solaire apparaît positivement sous les traits du cheval [5], comme dans le cas de Purusha [6], comme dans le mythe de Vivasvat et de Sa-

[1] *Mahâbhâr.* I, 1205.

[2] D'autant moins que le v. *R. V.* VIII, 1, 11, rapproche étroitement Etaça, le coursier du soleil, et les chevaux ailés et rapides de Vâta.

[3] Kuhn, *Herabk. d. F.* 251.

[4] *Mahâbhâr.* I, 1223 et suiv. Cf. *R. V.* I, 32, 12, Indra transformé en queue de cheval pour délivrer les eaux prisonnières,

[5] Je ne vois pas que rien dans le passage (*R. V.* I, 132, 6) cité par M. Kuhn (*Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 119) prouve précisément qu'il y faut entendre une tête *de cheval.*

[6] Voy. plus loin. Si, comme le veut M. de Gubernatis (*Zool.*

raṇyû, c'est surtout avec la signification voulue d'un déguisement, d'une métamorphose; si l'on considère comme l'éléphant, dont le symbolisme primitif ne saurait être douteux, en est venu néanmoins dans certains récits, qui seront rappelés à propos de la naissance de Çâkya, à être identifié avec le héros solaire, on sera, je crois, disposé à penser que le rôle du cheval comme représentant du nuage répond bien à sa valeur vraisemblablement la plus ancienne; sa signification lumineuse n'en serait que le développement secondaire, encore qu'ancien, confondant l'astre avec les vapeurs qui le recèlent ou semblent le porter [1]. Le cheval put bien de même représenter la foudre qui s'échappe de la nue. Il se serait ainsi produit de cette signification centrale comme un double rayonnement assez bien exprimé par les traits qui font du soleil l'œil, et de l'éclair le pied du coursier atmosphérique. Par là s'expliquerait comment le cheval proprement *solaire* a laissé dans

Myth. I, 302), *baḍavâmukha* (*Râm.* éd. Gorres. IV, 40, 50) s'applique à Vishṇu, ce qui est, vu l'état du texte, fort douteux, ce passage fournirait un argument de plus pour les idées exprimées ici; et cette tête de cheval rappellerait très-exactement le sens bien clair de la tête de Dadhyañc, sur laquelle cf. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 126 et suiv.

[1] De même Târkshya, l'oiseau solaire, reçoit l'épithète d'*arishṭanemi* (*R. V.* I, 89, 6; X, 178, 1); il est donc, en fait, distingué de la *roue* solaire absolument comme Etaça, le coursier du soleil, toujours représenté comme *portant la roue* (cf., par exemple, Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 62 et suiv.). M. Kuhn (*Zeitschr.* I, 528 et suiv.) a exposé jadis des observations qui me semblent très-voisines de celles-ci, bien que sa pensée n'y soit pas assez explicite pour qu'il me paraisse permis de m'autoriser de son nom.

les mythologies congénères des traces si peu sensibles, comment, même dans la mythologie indienne, il n'apparaît guère que mêlé d'autres éléments. Pour ce qui est en particulier de notre açvaratna buddhique, il est certain que si, dans la peinture qui en est faite, la première signification se manifeste avec évidence, son rôle de monture du Cakravartin à qui il fait faire le tour de la terre, partant le matin, revenant le soir, est l'expression fort claire de la seconde.

Des incertitudes analogues planent sur le *Maṇiratna*, dont le caractère lumineux ne saurait du moins faire doute. Il est impossible, en effet, de le séparer, dans son explication, de cet autre *Maṇiratna* brâhmanique[1], le Kaustubha, qui jaillit de l'Océan baratté. M. Kuhn[2] considère cet emblème comme « représentant du soleil », mais sans en donner d'autre preuve définie que la place qui lui est assignée sur la poitrine de Vishṇu. Cette interprétation s'accorde mal avec les données de nos sources buddhiques. Le maṇi y est représenté comme « illuminant tout le gynécée » (sarvam antaḥpuram avabhâsya, *Lal. Vist.* p. 18); c'est « pendant la nuit » qu'il se manifeste, éclairant toutes choses, à la distance d'un yojana, d'une lumière comparable à celle du soleil. L'énumération d'Abel Rémusat, en donnant comme son autre nom « le nuage où la lumière est recélée », montre assez quelle nuit il

[1] *Râm.* éd. Gorresio, I, 46, 29.
[2] *Herabk. des Feuers*, p. 261.

faut ici entendre, et qu'il s'agit de l'obscurité de l'orage d'où l'éclair jaillit comme un joyau «sans nuances et sans taches[1]» (*Foe koue ki*); ce sens est appuyé dans une certaine mesure par le pluriel que la même autorité substitue au singulier «maṇi», quand elle parle des «pierres divines... suspendues en l'air pendant la nuit»; il l'est plus encore par l'emploi du mot maṇi dans le style buddhique avec la valeur évidente de «foudre, éclair», par exemple *Lal. Vist.* p. 457, l. 2; 466, l. 14. L'examen de la naissance de Çâkyamuni démontrera par la suite que le jardin (udyânabhûmi) où le Cakravartin entre en possession du joyau s'accorde au mieux avec cet ordre de conceptions. Un dernier trait me paraît décisif, c'est la place qu'occupe le Maṇiratna au sommet de l'étendard (dhvajâgre). Ce n'est point là une fantaisie isolée; en effet, dans tous les reliefs où, tant à Sanchi qu'à Amravati, figurent des étendards, nous les trouvons régulièrement surmontés de l'emblème appelé *Vardhamâna*[2], dont nous prouverons plus tard l'identité essentielle avec le çûla ou triçûla de Rudra-Çiva; l'analogie de l'emploi marque assez une étroite parenté de nature. Comme le trident, dont la valeur n'est point douteuse[3], le «joyau» doit donc représenter la flamme de l'éclair.

[1] Sur les conceptions de ce genre, cf. d'une façon générale Schwartz, *Urspr. der Mythol.* p. 116 et suiv.

[2] Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXII, 8; pl. XXXIII, 22. Fergusson, *loc. cit.* p. 131,

[3] Cf. par exemple, Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 237.

Peut-être « l'étendard » reçoit-il du même coup sa vraie interprétation : l'éléphant Bodhi et le cheval Valâhaka étaient représentés l'un et l'autre portant un dhvaja d'or (*Lal. Vist.*); si l'on compare ces « étendards de fumée » dont Agni reçoit le nom de *Dhûmaketu*, il est permis d'imaginer que cette oriflamme signifie les replis du nuage qui se développent au ciel; et il semble qu'un symbolisme analogue ait inspiré les contes mythologiques de la Brihat Saṁhitâ sur l'étendard d'Indra [1]. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, l'hymne de l'Atharva Veda au maṇi (VIII, 5), sorte d'amulette suspendu au cou du croyant (v. 1 : « ayaṁ pratisaro maṇir... »), suppose tout entier à l'arrière-plan mythologique la signification revendiquée pour le Maṇiratna, et le troisième vers dit positivement : « C'est avec le *joyau* qu'Indra a frappé Vṛitra, qu'il a vaincu, le sage, les Asuras, qu'il a conquis le ciel et la terre, les deux mondes, qu'il a conquis les quatre régions de l'atmosphère [2] ». L'emploi du mot est exactement le même dans ce vers du Ṛig (I, 33, 8) d'après lequel les démons des ténèbres, « formant à la terre une [immense] enveloppe, *brillants du joyau d'or*, n'ont

[1] Chap. XLIII. Cf. les remarques et la traduction de M. Kern, *J. of the R. Asiat. Soc.* new ser. VI, 43 et suiv.

[2] Cf. aussi *A. V.* IV, 10, où le *maṇi* est surtout célébré sous la forme du *Çaṁkha*, la conque (« samudrâd jâto maṇiḥ », v. 5). C'est d'un pareil emploi qu'est venu à *maṇi* le sens général d'amulette avec lequel il paraît si souvent dans l'Atharvan, et toujours appliqué à des symboles de la foudre, comme III, 5, 6, 7, etc. De là plus tard l'usage de *Vajra* avec la même valeur.

pu, malgré leur ardeur, triompher d'Indra ». Nous arrivons ainsi à cette pierre précieuse que la croyance populaire de l'Inde[1] suppose dans la cervelle des serpents, à ce *maṇi* qui ne se montre à leur chaperon que *lorsqu'ils sont en colère*, c'est-à-dire pendant l'orage[2]. Le même terme et des idées identiques reparaissent dans le Maṇiparvata (la montagne aux pierres précieuses, c'est-à-dire encore le nuage), où le démon Naraka[3] entasse les trésors qu'il a ravis, le parasol de Varuṇa, les pendants d'oreilles d'Aditi[4], et les filles qu'il a enlevées aux Gandharvas, aux Devas et aux hommes.

Dans cette dernière légende se retrouve le rapprochement signalé tout à l'heure entre le joyau et le *gynécée* « qu'il illumine ». On se souvient en effet que, dans les hymnes védiques, les eaux de l'atmosphère sont habituellement considérées comme des femmes, prisonnières et épouses du démon (dâsapatnîḥ) quand elles sont retenues dans le nuage,

[1] Cf., par exemple, Troyer, *Râjatar.* t. II, p. 324-5.

[2] Cf. les couronnes d'or des serpents de la légende germanique (Grimm, *Deutsche Mythol.* 650 et suiv.), et pour des traces de ces conceptions dans des contes buddhiques, Beal, *Cat. of buddh. scr.* 48, 49, etc.

[3] *Vishṇu Pur.* l. V, chap. XXIX; *Hariv.* v. 6788 et suiv.

[4] Ces pendants d'oreilles, dont M. de Gubernatis (I, p. 81) risque une si étrange explication, n'ont pas d'autre signification que le maṇi lui-même; c'est ce que prouvent et l'épithète « nectar-dropping » (*Vishṇu Pur.* V, 88), et la scène du Mahâbhârata (I, 814 suiv.) qui les fait reparaître, dès que l'éclair jaillit du cheval nuageux, et aussi l'épithète *akalmâshakuṇḍala*, directement appliquée aux serpents (v. 798).

mais dont l'époux et le maître légitime est Agni-Yama, le *patir janînâm*, le *jârah kanînâm*, ou Agni-Tvashtar qui se retire parmi elles (gnâsu)[1]. Ces vieilles images sont demeurées suffisamment populaires dans le personnage et la légende des Apsaras de la mythologie épique, et nous les rencontrerons par la suite sous d'autres noms encore.

Les conclusions certaines pour le Maṇiratna buddhique ne s'appliquent pas moins exactement au Kaustubha. Sa présence sur la poitrine de Vishṇu ne saurait faire obstacle, comme le prouve l'épithète *rukmavakshas* appliquée aux Maruts, dont le bijou d'or ne peut être évidemment que l'éclair. La suite montrera d'ailleurs que le çrîvatsa qui orne la poitrine du dieu n'a pas d'autre origine. J'en trouve la cause première, certes profondément inconsciente chez les derniers venus, dans une image très-ancienne. Vishṇu reçoit quelquefois le nom de *Ratnanâbha*[2], dont le parallélisme avec l'épithète *vajranâbha* de la roue solaire[3] est tout à fait frappant. Il semble en résulter que, transporté du primitif instrument au personnage divin, le vajra ou ratna, c'est-à-dire le joyau de la foudre, le pramantha du barattement, s'il n'est pas resté localisé au nâbhi (moyeu, puis nombril) du dieu, a toujours conservé sa place traditionnelle au *milieu* même de sa personne, sur la poitrine. On comprend aisément

[1] Cf. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Spr.* I, 448 et suiv. 457 et suiv.
[2] *Mahâbhâr.* XIII, 7034.
[3] Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 66. Cf. *Dict. de Saint-Pétersb.* s. v.

que cette étroite union avec le héros solaire ait pu, dans certaines légendes, exercer une réelle influence sur les descriptions du joyau mythique, comme, par exemple, dans les récits[1] relatifs au Maṇiratna[2] Syâmantaka; et pourtant, à côté de bien des traits solaires, ce joyau précieux a gardé plus d'une trace d'une autre origine : «source inépuisable de biens pour une personne vertueuse, il devient, porté par un méchant, la cause de sa mort[3]», comme la foudre qui, en donnant l'ambroisie du nuage aux mortels pieux, détruit les démons qui la retenaient captive; ainsi que cette goutte d'ambroisie dont il sera question plus tard, il est «la quintessence de tous les mondes» (p. 83); il assure l'éloignement de tous les maux, peste, sécheresse, famine; et comme la baguette magique issue de l'éclair, il a la vertu de produire l'or. Il rappelle de fort près le sûramaṇi dont parle M. Beal[4]; si ce savant a tort d'en identifier le nom soit avec le mot cûḍâmaṇi, soit avec le çûla, ces divers emblèmes n'en sont pas moins, par leur valeur symbolique, essentiellement semblables.

Pour le *trésor de la femme,* nous retrouvons encore l'analogie précieuse de Çrî, le strîratna du Ba-

[1] *Hariv.* adhy. XXXIX-XL; *Vishṇu Pur.* l. IV, chap. XIII.

[2] *Hariv.* v. 2044-2091. — Dans les hymnes, le soleil est plus d'une fois désigné comme l'or, le joyau du ciel, «divo rukmaḥ» (VI, 51, 1; VII, 63, 4, etc.); mais c'est là une comparaison poétique *consciente,* qui ne paraît pas avoir fait souche de légendes.

[3] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, p. 76. Cf. p. 91.

[4] *Cat. of buddh. scr.* p. 11, 424.

rattement. Nos sources buddhiques nous la représentent bien comme un idéal de grâce et de beauté, mais les traits qu'elles relèvent ne sont pas fort caractérisés. Toutefois, quand le Lalita Vistara remarque qu'elle ne peut éprouver d'attachement que pour le Cakravartin[1], quand l'auteur chinois la montre «affranchie de toutes les impuretés des autres femmes du monde», ils constatent au moins son caractère céleste et divin. Dans Çrî, M. Kuhn[2] voit une autre expression du dieu solaire, un dédoublement féminin de sa personne et comme la splendeur de ses rayons[3]. Ainsi s'expliquent au mieux et son union indissoluble avec le dieu son époux (Vishṇu ou le Cakravartin, c'est tout un), dont, à peine sortie de l'océan céleste, elle étreint la poitrine pour ne s'en séparer plus, et cette suprême pureté qui lui vaut le nom de «vertu pure et sans tache» (*Foe koue ki*); ainsi l'on comprend pourquoi «ce qu'elle mange se dissipe et s'évapore» (*ibid.*); car cette nourriture ne désigne sans doute que les vapeurs pompées par les rayons du soleil et qui s'évanouissent ensuite en nuages légers. Du reste, l'absence d'une légende personnelle un peu précise et son apparition relativement tardive dans

[1] Le texte tibétain paraît donner un sens un peu différent (*Rgya tcher rol pa*, traduct. Foucaux p. 19), mais en tous cas inconciliable avec le texte sanskrit.

[2] *Hrbkft d. F.* p. 251.

[3] Pour un développement mystique de cette idée, cf. le *Vishṇu Purâṇa*, éd. F. E. Hall, I, 118 et suiv. et en particulier ces mots : « Keçava is the sun and his radiance is the lotos-seated goddess » (p. 119).

la mythologie indienne rendent particulièrement difficile une appréciation raisonnée du caractère symbolique de Çrî. Il est clair que « son corps tiède l'hiver et frais l'été » s'accorde assez mal avec l'interprétation qui précède, et s'accommoderait mieux d'un autre rapprochement avec les « femmes » du nuage, eaux et éclairs. Nous verrons que là est l'origine de diverses héroïnes, comme Sîtâ, introduites, bien qu'assez artificiellement peut-être, dans le cycle vishṇuite; c'est aussi celle de l'Aphrodité grecque[1], qui, du reste, ne se rattache positivement à Çrî que par le lien idéal d'une similitude de rôle et de signification morale. Mais de pareilles analogies ne sauraient être décisives, et le seul fait qui demeure acquis (c'est aussi le point essentiel pour notre présente recherche) est l'identité de la « femme » du Cakravartin avec la femme de Vishṇu, sortant resplendissante[2] du nuage.

Les deux derniers trésors qui nous restent à examiner ont un trait commun qui les rapproche d'abord l'un de l'autre : au lieu d'animaux ou de

[1] Je n'y puis reconnaître l'Aurore, avec M. Max Müller (*Lectures*, II, 372). Cette assimilation n'explique ni pourquoi elle naît de l'écume (cf. *R. V.* VIII, 14, 13 et 32, 26, où Indra tue le démon avec l'écume et la neige, « himena »; cf., en général, Muir, *Sanskrit Texts*, IV, 222), du membre mutilé d'Ouranos (cf. Schwartz, *Urspr. der Myth.* 139 et suiv.); ni pourquoi l'herbe naît sous ses pas (Hésiode, *Theog.* v. 194); ni son union avec Hephaistos, le forgeron du nuage, et ses amours avec Arès (Schwartz, p. 152); ni enfin sa transformation en poisson et la conque qui lui est attribuée, sans parler de bien d'autres traits que je ne puis énumérer ici.

[2] *Pâṇḍaravâsinî*, dit le *Mahâbhâr.* I, 1146.

symboles inanimés, ce sont des personnages réputés humains : le *grihapati* ou maître de maison, et le conducteur ou *pariṇâyaka*. Les plus compréhensives parmi les listes brâhmaniques qui nous ont précédemment fourni des termes de comparaison[1] n'offrent aucun titre immédiatement comparable. L'expérience acquise nous montre du moins dans quel ordre d'idées il convient de chercher la signification et l'origine de ces êtres singuliers; et d'abord le Gṛihapati. D'après le Lalita Vistara, il est brillant, clairement visible (vyakta[2]); il possède l'œil divin, grâce auquel il voit tous les trésors dans le périmètre d'un yojana et les assure au Cakravartin, son maître; il est enfin savant et sage (medhâvin). Il est appelé, dans la liste chinoise, le « docteur des richesses » ou les « grandes richesses »; il procure au roi les sept sortes de biens[3]; ses yeux peuvent apercevoir les trésors cachés dans le sein de la terre; « il est sous l'influence d'une haute prospérité », expression qui marque sans doute la splendeur dont il est environné (*Çrî*, « éclat et prospérité »), et le classe parmi les types lumineux. Tous les dieux de la lumière apparaissent, dans le cycle védique, comme de puissants distributeurs de richesses et de trésors, qu'ils procurent aux hommes, comme In-

[1] Cf. Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, 167 et suiv.

[2] La version tibétaine paraît comprendre le mot : éclairé (au fig.), sens possible (cf. *Diction. de Pétersb.* s. v.), mais fort invraisemblable.

[3] C'est-à-dire les sept substances dont il a été question ci-dessus.

dra, l'or de l'éclair et la pluie féconde, ou, comme Savitar, les splendeurs de la lumière renaissante. Entre tous, Agni a un droit particulier au titre de *ratnadhâtama*, que lui applique le premier vers du Ṛig. Expression du feu sacré, mais aussi du principe igné en général[1], il précède dans le sacrifice, et par conséquent, en langage mythologique, il détermine le lever du soleil; mais c'est lui-même qui est présent et se manifeste tant dans le soleil que dans le feu du ciel : « Les richesses (vasûni) sont dans Agni[2] comme les rayons dans le soleil; il est le roi de celles qui reposent dans les montagnes (nuages), dans les plantes [le soma-amṛita de la pluie], dans les eaux (atmosphériques) et parmi les hommes[3] »; des centaines, des milliers de trésors l'accompagnent (I, 31, 10). Distributeur de trésors et trésor lui-même, c'est à lui, mieux qu'à aucun autre, qu'il est permis d'appliquer indifféremment la double dénomination du livre chinois : « le docteur des richesses[4] » et « les grandes richesses ». Or précisément la qualification de *gṛihapati* est une des plus fréquemment appliquées à Agni dans les hymnes : *Viçvâsâm̃ gṛihapatir viçâm asi tvam agne mânushîṇâm̃;* « tu es, ô Agni, le gṛihapati de toutes les tribus

[1] Sur la triple naissance ou résidence d'Agni, cf. *R. V.* II, 1 et passim.

[2] Cf. *R. V.* X, 6, 6 : « Agni, en qui sont concentrées toutes les richesses ».

[3] *R. V.* I, 59, 3.

[4] C'est-à-dire celui qui les découvre. Comparez en sanskrit l'emploi de *vid* et *anu-vid*.

des hommes[1] »; et le nom était même devenu assez typique pour passer dans l'énumération des huit Devasûs qui figure à plusieurs reprises dans le rituel[2]. « L'intendant du Cakravartin » a la vue magique, l'œil divin; Agni-Gṛihapati a la vue perçante : « les hommes ont engendré Agni, le Gṛihapati qui voit loin (dûredṛiçaṁ)[3] ». C'est lui, en effet, qui dans la nuit dissipe au loin les Rakshas et leurs terreurs, lui qui, portant la clarté au sein de l'orage, lui arrache les dons précieux qu'il recèle, naguère les prisonniers, la propriété du démon des ténèbres (« sasvâmikâni [nidhânâni] bhavanti asvâmikâni », *Lal. Vist.*); ou, comme un hymne le dit de Brahmaṇaspati[4] (Agni), « il pénètre dans la montagne pleine de trésors (vasumantaṁ parvataṁ) », expression qui doit être rapprochée d'autres passages comme celui-ci (X, 68, 6) : « Quand Bṛihaspati, avec ses feux éclatants, a déchiré la retraite de l'impie Vala, ainsi qu'avec l'aide des dents la langue enveloppe et broie les aliments, — il a découvert les trésors des vaches ». On voit maintenant quelles sont ces richesses cachées (« nidhânâni » — Agni est appelé

[1] *R. V.* VI, 48, 8; cf. I, 12, 6; 36, 5; 60, 4, etc. *A. V.* XIX, 55, 3 suiv. dans une invocation qui justement réclame d'Agni des richesses.

[2] Cf., par exemple, *Ind. Stud.* X, p. 335, et ci-dessous à propos du râjasûya.

[3] *R. V.* VII, 1, 1, répété à deux reprises (I, 72; II, 723) par le Sâmaveda.—Comp. le Brahmodya de l'*Aitar. Brâhm.* V, 25, qui déclare qu'Âditya est le vrai Gṛihapati des dieux et énumère les avantages qui résultent de la connaissance du Gṛihapati.

[4] *R. V.* II, 24, 2.

nidhipati, *A. V.* VII, 17, 4) que « l'intendant » tire du sein de la terre, et tout particulièrement des « montagnes » (*Foe koue ki*); on comprend aussi sa sagesse, un des attributs les plus caractéristiques d'Agni[1], le sacrificateur, le chantre, le prêtre enfin, c'est-à-dire le dépositaire éminent de la sagesse et du savoir[2]. Et il n'est pas, en somme, un seul trait de notre personnage qui, considéré sous ce jour, ne s'explique aisément.

De semblables rapprochements de noms et de titres, fondement essentiel de toutes les recherches de ce genre, nous font malheureusement défaut pour l'interprétation du *pariṇâyaka*. Ce mot signifie le « conducteur »; la traduction tibétaine donne, paraît-il, « le conseiller »; l'autorité chinoise, « le

[1] Cf. quelques citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 200.

[2] Un exemple peut prouver à quel point Agni se prêtait à des personnifications de ce genre : je veux parler du Brahmacârin créateur, auquel l'Atharva Veda consacre tout un hymne (XI, 5, traduit en partie par M. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 400 et suiv.) ; cette énigme mystique se résout d'elle-même, à travers une série d'allusions obscures et même de jeux de mots (par exemple, sur *tapas*, qui y a continuellement le double sens d'« éclat » et de « pénitence » ; cf. *Atharva V.* XIII, 2, 25 : « Rohita — Lohita, le soleil —, le resplendissant, s'est élevé au ciel dans sa splendeur, *tapasâ tapasvin* » ; cf. *R. V.* VI, 5, 4, les mêmes termes appliqués à Agni), dès qu'on reconnaît dans le Brahmacârin à la longue barbe (v. 6) Agni (« hiriçmaçru », *R. V.* V, 7, 7) considéré sous ses divers aspects, et principalement dans son rôle cosmogonique. Tout le secret du déguisement est dans la conception d'Agni comme prêtre, sacrificateur (Muir, *Sanskr. Texts*, V, 199), combinée avec l'épithète de « yuvan, yavishṭha », qui lui est perpétuellement appliquée (*R. V.* I, 26, 2 ; 36, 6, 15 ; 44, 4, etc.). On peut comparer l'emploi de « Brâhmaṇa » pour « Brahman » (n.) dans *Ath. V.* IV, 6, 1, rapproché de IV, 1, 1.

général d'armée»[1]; il est «l'officier chargé de la conduite des troupes», et c'est lui en effet qui prépare au Cakravartin l'armée qu'il lui faut; il reçoit d'ailleurs les mêmes épithètes, *vyakta*, *medhâvin*, que le Gṛihapati; mais son titre le plus curieux et le plus inattendu est celui-ci : «l'œil sans tache» (*Foe koue ki*); à quoi la même source ajoute que, «lorsque le saint Roi de la roue veut avoir quatre sortes de troupes (c'est-à-dire une armée complète, suivant le système indien)....., il n'a qu'à tourner les yeux, et déjà les troupes sont rangées dans le plus bel ordre». C'en est assez, je pense, pour faire voir qu'ici encore nous avons affaire à un personnage solaire, dont ce dernier passage constate d'ailleurs indirectement l'identité avec le Cakravartin lui-même. Cet *œil* ne peut être que le soleil, dont les soldats ne sont autres que les innombrables et irrésistibles rayons; où que son regard se tourne, cette armée idéale l'accompagne et se déploie.

A défaut d'une filiation directe, n'est-il pas possible de découvrir à ce type des analogies et des modèles dans les conceptions mythologiques anciennes? Il me semble, en effet, en retrouver, par exemple, tous les éléments essentiels dans le Kutsa védique. Par malheur, ce personnage apparaît, dans les hymnes, non plus à l'état proprement mythique, mais déjà légendaire. Il porte le patronymique Ârjuneya (IV, 26, 1 al.) et figure comme un chef, un

[1] M. Hardy traduit, d'après le singhalais, «the prince» (*Man. of Budh.* p. 128).

rishi (I, 106, 6), ordinairement secouru par Indra, quelquefois poursuivi et frappé par lui au profit de Turvayâṇa ou de Suçravas. Père d'une race des Kutsas (VII, 25, 5), il affecte toutes les apparences d'une demi-réalité historique; mais ce même caractère appartient à bien d'autres personnages encore, Âyu, Pedu, etc. etc., qui, pour être en voie de devenir des héros épiques, n'en sont pas moins certainement tout mythologiques par leurs origines. Le coursier Etaça ne se transforme-t-il pas lui aussi en un pieux protégé d'Indra? En ce qui touche Kutsa, il n'en faudrait point d'autre preuve que ce vers où il est invoqué conjointement avec Indra et au même titre que lui : « Ô Indra-Kutsa, que vos coursiers vous amènent près de nous sur votre char [unique] » (V, 31, 9). Si, d'ailleurs, Indra brise pour Divodâsa, ou d'autres chefs, vraisemblablement réels, les quatre-vingt-dix-neuf forteresses de Çambara, comme pour Kutsa il détruit Çushṇa Kuyava (II, 19, 36)[1], Kutsa a pourtant ceci de particulier qu'il accompagne le dieu sur son char et partage avec lui l'effort de la lutte. Là en effet s'accuse le trait essentiel de ce personnage, trait par lequel s'explique son double caractère de guerrier et de conducteur de char (sârathi)[2], et dont il me paraît impossible de recon-

[1] Cf. *R. V.* IV, 30, 6 : « Lorsque, ô Indra, tu délivras la roue du soleil, tu protégeas Etaça par ta force », — Etaça, c'est-à-dire le coursier solaire et secondairement le soleil lui-même.

[2] Kuhn, *Herabkft des Feuers*, p. 56 et suiv.

naître, avec M. Kuhn, la première origine dans un symbolisme de la foudre[1]. C'est le soleil lui-même qui est pour Indra le compagnon d'un combat dont l'éclair n'est que l'instrument (VI, 20, 2 : « Vishṇunâ sacânaḥ »; 5 : « sarathaṁ sârathaye kar Indraḥ Kutsâya »). Kutsa est le prix de cette lutte entreprise pour la délivrance du soleil : « Kutsa le ṛishi, plongé dans une fosse (c'est-à-dire dans le nuage), appela Indra à son secours » (I, 106, 6); d'après IV, 16, 12, c'est au point du jour qu'a lieu l'exploit d'Indra, et la même conception se révèle dans l'épithète de *yuvan* appliquée à Kutsa, au jeune soleil, c'est-à-dire au soleil levant; de là aussi la protection spéciale qu'étendent sur lui les Açvins (I, 112, 9; 23), ces dieux qui le matin précèdent et amènent la lumière. D'autre part, la présence de Kutsa parmi les Vajranâmâni du Nighaṇṭu est d'autant moins décisive, que, conformément à la remarque de M. Roth, le mot n'a certainement ce sens dans aucun passage du Ṛig[2]. Pour ce qui est de l'intime relation signalée entre Indra et Kutsa, elle s'explique pour le moins aussi aisément dans notre hypothèse; enfin, au vers I, 175, 4, il suffit de prendre « Çushṇâya vadhaṁ », non pour une simple apposition de « Kutsaṁ », mais, ce qui est parfaite-

[1] Le vers de l'*Ath. V.* (III, 21, 3) qui invoque « l'Agni qui partage le char d'Indra — ya Indreṇa sarathaṁ yâti » ne prouve rien dans un hymne où Agni est célébré sous ses aspects les plus divers, et où ce trait marque simplement l'apparition simultanée du soleil et du feu sacré au matin.

[2] Cf. Kuhn, *loc. cit.*

ment correct, pour une sorte de tournure infinitive[1], en traduisant : « Amène avec les coursiers du Vent, amène Kutsa pour frapper Çushṇa »; et rien, en résumé, ne nous interdit de reconnaître dans Kutsa un personnage solaire, le soleil considéré comme le conducteur d'un char d'or, mais aussi comme l'ennemi du démon ténébreux, contre lequel il lutte avec ses rayons, son arme propre, sans pouvoir cependant lui échapper que par l'assistance de son allié le dieu de la foudre[2].

L'autre aspect de Kutsa, son rôle d'ennemi et de victime d'Indra, est d'autant plus obscur qu'il ne se trouve guère exprimé que dans une sorte de formule, où son sort est d'ordinaire assimilé à celui d'Âyu et d'Atithigva (VI, 18, 13; I, 53 10; IV, 26, 1; II, 14, 7). Tout ce que l'on peut dire, c'est que la signification solaire admise comme point de départ n'est nullement incompatible avec un développement légendaire dans ce sens, ainsi que le prouvent les passages où Indra triomphe de Sûrya et le dépouille[3], sans parler de certains vers qui le montrent en lutte avec les Devas, d'une façon générale (*R. V.* IV, 30, 3, 5). — C'en est assez pour

[1] Je dis « une sorte », l'accent ne permettant pas de considérer « vadhâm̃ » comme un véritable infinitif.

[2] Il est clair que le verbe *mush* dans *R. V.* VI, 31, 3; I, 175, 4, a le même sens que *pra-vṛih*, I, 174, 5; IV, 16, 12; V, 29, 10, et marque l'action du dieu arrachant le disque solaire du sein des ténèbres. Cf. IV, 30, 4 : « Lorsque, ô Indra, tu ravis aux [démons] vaincus la roue du soleil pour Kutsa qui combattait. »

[3] Pour les citations, cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 159.

prouver que, à défaut de pendants directs ou même d'ancêtres certains, notre Pariṇâyaka buddhique, ce soleil, guerrier, conducteur de char, devenu roi ou premier officier d'un roi, n'est point sans racines dans les conceptions indiennes, et qu'une pareille interprétation ne sort pas du moins de l'analogie des idées et des symboles.

On a vu précédemment que la source chinoise identifie indirectement le Cakravartin, tant avec le Pariṇâyaka qu'avec le Cakra, c'est-à-dire avec les deux attributs les plus évidemment solaires de sa royauté. Il n'était pas besoin d'une indication si précise pour nous faire reconnaître dans le Roi de la roue le possesseur du disque céleste, le souverain de l'espace, le Soleil enfin, réalisé en un type tout populaire. On voit maintenant comme s'appliquent sans effort à un pareil personnage et le titre de Cakravartin, — puisque c'est un trait essentiel du Cakravâḷa de ne posséder qu'un seul soleil, de correspondre à cette fraction de l'univers qu'éclaire un soleil [1], — et ces privilèges de richesse, de beauté, de calme, de longévité [2], qui passent pour l'apanage de sa fonction. Du même coup l'on comprend pourquoi la légende des sept ratnas transporte sur le haut du palais (upariprâsâdatala) le point de départ de ses évolutions à travers l'espace, par une image affaiblie de ces sommets célestes où

[1] Cf. Childers, *Pâli Dict.* s. v. *Cakkavâlaṁ.*

[2] Cf. l'épithète de «sahasrâhṇya», donnée au soleil, *Atharva V.* XIII, 2, 38, et l'expression «beau comme Savitṛi», *ib.* 1, 38.

réside Vishṇu (« sânûni parvatânâm̃ », *R. V.* I, 155, 1; cf. « divo sânu », *R. V.* I, 58, 2 al.); pourquoi aussi l'éléphant qu'il monte traverse les rivières [célestes] « sans que l'eau en soit agitée et sans même se mouiller les pieds[1] ». Il semble parfois qu'une juste appréciation des vraies origines de notre personnage se fasse jour dans certains traits épars. Je ne parle pas seulement de passages comme Lalista Vistara p. 148, l. 18, où il est associé dans une énumération à des êtres tout divins, ni de vers comme Bhâgavata Puraṇa IV, 16, 14), où le domaine de Pṛithu le Cakravartin est identifié avec l'étendue que le soleil éclaire de ses rayons[2]; mais le Kathâsaritsâgara (XVIII, 70) parle d'un prince Âdityasena :

> Âdityasyeva yasyeha na caskhâla kila kvacit
> Pratâpanilayasyaikacakravartitayâ rathaḥ.

C'est-à-dire : « Ce prince plein de majesté, dont le char, grâce à sa souveraineté universelle, ne chancela jamais plus que celui du soleil, source de la splendeur, avec sa roue unique ». Le Mahâbhârata (XIV, 86 et suiv.) appelle Marutta « Dharmajñaç..... Cakravartî..... sâkshâd Vishṇur ivâparaḥ ». Dans le Lalita Vistara (p. 28, l. 12), « famille issue des rois cakravartins » est synonyme de « famille de la race

[1] *Foe koue ki*, *loc. cit.* Cf., pour une version légèrement différente de la même idée, Hardy, *Man. of Budhism*, p. 411 et suiv.

[2] Comp. ce vers du *Râmâyaṇa* où Bharata dit à Râma : « Yâvad âvarttate cakram̃ tâvatî te vasum̃dharâ » (VI, 112, 14). — Gorresio entend avec raison par *cakra* le disque solaire.

solaire ». Ces détails marquent un rapprochement tout particulier entre le Cakravartin et Vishṇu; c'est un point qui paraît bien plus nettement encore dans les traditions relatives au Roi de la roue fournies par des sources brâhmaniques.

De Humboldt n'est pas rigoureusement exact quand il dit[1] : « Le dieu (Vishṇu) lui-même aurait, suivant la légende, été Cakravartin, ce qui sans doute se rattache à cette conception buddhique qui le fait pendant un temps régner sur la terre. » C'est évidemment à la légende de Pṛithu qu'il se réfère ici; mais ce souverain imaginaire pourrait fort bien n'avoir été englobé dans le cycle des Avatârs vishṇuites que par une action secondaire et artificielle qui ne déciderait rien, quant à sa nature propre, à sa signification originaire. Au moins, cette histoire du premier Cakravartin fournit-elle au Vishṇu Purâṇa l'occasion de mettre en lumière le caractère nettement divin du Roi de la roue. « En voyant dans la main droite de Pṛithu le [la marque du] disque de Vishṇu, Brahmâ reconnut en lui une portion de cette divinité et en fut joyeux, car la marque du disque de Vishṇu est visible dans la main de celui qui est né pour devenir un Cakravartin, *cet être dont le pouvoir est invincible même pour les dieux*[2]. » Cet être merveilleux est bien le même que ce Savitṛi-Sûrya dont ni Indra, ni Varuṇa, ni Mitra, ni Âryaman, ni Rudra, aucun dieu enfin ne

[1] *Kawi Sprache*, p. 277.

[2] *Vishṇu Pur.* de Wilson, éd. Hall, I, 183.

peut, d'après les hymnes[1], troubler la marche régulière (vrata) ni limiter l'empire (svarâjya). En comparant les curieux chapitres du Bhâgavata[2] consacrés au même personnage, il est clair que Pṛithu n'est, sous un nom particulier, que le type même du Cakravartin, dont l'origine solaire éclate à chaque vers. Il naît avec sa sœur Arcis («splendeur», un autre nom de Çrî), destinée à devenir sa femme, de l'agitation imprimée par les brâhmanes aux bras (rayons) de Vena (le soleil), mort [la veille] sans postérité. Brahmâ, trouvant dans sa main droite le signe de la massue, et sous ses pieds la marque du lotus, reconnaît en lui une portion de Hari; car «celui dont le disque ne rencontre pas d'obstacles (c'est-à-dire le Cakravartin), celui-là est une portion de Parameshṭhin[3]». Dès qu'il est sacré[4], le prince «resplendit comme un autre Agni»; avec tous les êtres, les dieux lui apportent leurs présents: Kuvera, un trône d'or; Varuṇa, «un parasol blanc comme la lune et d'où coule de l'eau»; Hari, le Cakra Sudarçana; Soma, des chevaux formés d'ambroisie; le Soleil, des flèches faites de ses rayons; l'Océan, une conque née dans son sein. Au même

[1] Cf. des citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 163.

[2] *Bhâgav. Pur.* l. IV, chap. xv et suiv.

[3] Burnouf traduit un peu différemment : «Celui sur lequel se voit l'empreinte de l'irrésistible Cakra...» L'analogie des passages comme *Bhâgav. Pur.* IV, 16, 14; *Mârkaṇḍ. Pur.* CXXX, 6 (et il serait facile de multiplier les exemples), me paraît décisive en faveur du sens que j'ai préféré.

[4] Cf. ci-dessous relativement au *Râjasûya* et à l'*Abhisheka*.

moment, les bardes s'apprêtent à le célébrer: — un détail dont le Vishṇu Purâṇa relève la valeur quand il raconte comment le Sûta naît du jus du soma au sacrifice célébré par Brahmâ, lors de la naissance de Pṛithu (p. 184), marquant par là l'union du chant et de l'offrande au lever du soleil. Parmi les présents divins, plusieurs rappellent exactement les ratnas des buddhistes; les autres rentrent certainement dans la même série symbolique. Comme le Cakravartin, Pṛithu est le gardien de la loi (ch. XVI, v. 4). « Brillant comme le soleil, il recueille en son temps et distribue en son temps les richesses » (v. 6). « Ce maître des hommes et des Devas, montant sur son char vainqueur, armé de son arc, fait le tour de la terre, comme le soleil, en se dirigeant vers la droite (vers le midi), et tous les chefs des hommes et les gardiens de l'univers lui apportent en tous lieux le tribut, tandis que leurs femmes reconnaissent le roi suprême dans le porteur du disque » (v. 20, 21). Partout, enfin, nous retrouvons, avec des traits analogues à ceux de la légende buddhique, des raisons nouvelles de rapprocher le Cakravartin de Vishṇu, et de reconnaître qu'à ce titre Pṛithu n'a point été, dans son identification avec le dieu, l'objet d'une violence arbitraire.

Parmi les attributs de Pṛithu figure un parasol d'une blancheur éclatante, qui distille des gouttes d'eau; c'est à Vishṇu qu'appartient proprement ce trésor, comme le montre ce vers qui peint le dieu « couvert de gouttes de pluie tombant de son para-

sol blanc comme la lune[1] »; ailleurs il apparaît comme la propriété de Varuṇa. Ainsi une légende du Râjataraṅginî[2] parle du parasol merveilleux ravi à Varuṇa par Naraka, qui le transmet à Meghavâhana, le roi du Kashmir, parasol doué de cette vertu particulière de n'ombrager qu'un Cakravartin, ou, en d'autres termes, de conférer la dignité de Cakravartin (akarocchâyâm̃ na vinâ Cakravarttinam̃); il se retrouve, en effet, dans le récit de la lutte de Kṛishṇa contre Naraka[3], le démon qui, aux termes de la plainte d'Indra, « a pris le parasol de Pracetas (Varuṇa), imperméable à l'eau, la crête du Mandara, cette montagne de pierres précieuses, les pendants d'oreilles d'Aditi qui distillent le nectar céleste, et réclame encore l'éléphant Airâvata ». La signification mythologique de cet attribut est suffisamment indiquée ici par les autres titres de l'énumération, qui tous se rapportent au nuage, mais au nuage considéré sous son aspect pacifique et lumineux; elle est confirmée tant par le rôle de ces « parasols de pierres précieuses d'où s'échappent des réseaux de rayons », dans la description (toute lumineuse[4]) de la scène de la Sambodhi[5], que par plusieurs autres rapprochements dont la suite pourra

[1] *Bhâgav. Pur.* III, 15, 38.

[2] Éd. Troyer, II, 150; III, 55 et suiv., déjà relevée par M. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 895 n.

[3] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, V, 87 et suiv. Sur le parasol de Varuṇa, cf. encore particulièrement *Mahâbhâr.* V, 3544-5.

[4] Cf. ci-dessous.

[5] *Lal. Vist.* p. 449 et suiv.

seule faire sentir la valeur. Je citerai, par exemple, cette légende d'un arbre-parasol accompagnant le Buddha dans un de ses voyages aériens [1]; l'arbre d'or qui sert à Çâkya de siége et d'abri dans sa méditation décisive; le mont Govardhana, lui aussi impénétrable aux eaux, sous lequel Kṛishṇa défend les bergers et les troupeaux contre le ressentiment d'Indra; Garuḍa ombrageant de ses ailes étendues la tête de Vishṇu [2]; le serpent Mucilinda embrassant le Buddha dans ses replis pour le protéger contre les intempéries de la saison mauvaise [3]: arbre, montagne, oiseau, nâga, — autant de facteurs mythologiques bien connus. Tout, on le voit, nous ramène sur le terrain où les renseignements buddhiques nous ont conduit d'abord. Il en est de même de l'épithète de «grands archers» attribuée aux Cakravartins dans des écrits brâhmaniques [4], l'arc étant par excellence l'arme des héros épiques et spécialement des héros solaires, tandis que l'épithète *caturdaçamahâratna*, «possesseur des quatorze grands trésors [5]», reproduit un nombre de ratnas déjà signalé d'après une source chinoise.

Le système hagiologique des Jainas fournit quelques détails, sinon plus décisifs, au moins plus nouveaux. Il compte, comme on sait, une série de

[1] *Mahâvaṁsa*, p. 5, v. 5 et suiv. Voy. un trait analogue ap. Burnouf, *Introd.* p. 263.

[2] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 317.

[3] Foucaux, *Rgya tcher rol pa*, II, p. 354-5.

[4] *Maitrâyaṇa upan.* ap. *Ind. Stud.* II, 395; cf. I, 274 et suiv.

[5] *Bhâgav. Pur.* IX, 23, 30.

63 mahâpurushas (littéral. « grands hommes »)[1], qui se décompose en 24 arhats ou tîrthaṃkaras, 12 cakravartins, 9 vâsudevas, 9 baladevas, 9 vishṇudvishs ou prativâsudevas (Hemacandra, v. 26-8, 691 et suiv.). Les trois dernières catégories sont visiblement déterminées par la légende de Kṛishṇa-Vishṇu, systématisée et fixée en des nombres précis : vâsudevas et baladevas ne sont qu'un dédoublement de la personne de Vishṇu, tel que le système vishṇuite le reconnaît dans la double incarnation des deux vâsudevas Balarâma et Kṛishṇa. Si ces noms témoignent d'une sensible prédominance de l'élément kṛishṇaïte dans le vishṇuisme de cette époque, le chiffre « neuf » semble emprunté à une énumération alors classique des avatârs du dieu. Quant à ce rapprochement singulier des vainqueurs et des vaincus, des asuras et des dieux dans la personne des vâsudevas et des vishṇudvishs, il y faut sans doute reconnaître l'influence de certaines doctrines exprimées dans les Purâṇas, et qui tendent à absorber, à confondre dans une unité spéculative supérieure les vieux dualismes mythologiques[2]. Quoi qu'il en soit, les vâsudevas reçoivent aussi le nom de *ardhacakravartins*[3]; les notes publiées jadis par Colebrooke[4] traduisent : « rois qui règnent sur la moitié seulement de la terre, » par opposition aux 12 cakravartins ou nara-

[1] Ou *Çalâkâpurushas*. (Hemacandra, éd. Böhtlingk-Rieu, v. 700.)
[2] Cf. Burnouf, *Bhâgav. Pur.* préf. du t. III, p. v et suiv.
[3] Hemacandra, v. 696, schol.
[4] *Asiat. Researches*, IX, 246.

cakravartins, dont le titre signifierait : « des souverains régnant sur le monde tout entier. » De ces interprétations la seconde tout au moins est inadmissible : « naracakravartin » ne peut vouloir dire que « cakravartin humain ». Le parallélisme établi de la sorte entre les ardhacakravartins [1], d'une part, et les naracakravartins, de l'autre, est d'ailleurs contredit par l'inégalité des nombres, qui ne sont même pas entre eux dans des rapports simples. Il me paraît plus vraisemblable que la dénomination de « ardhacakravartin » n'a été d'abord que la consécration dans les termes d'un fait parfaitement clair, le dédoublement de la personne de Vishṇu, le seul vrai et complet Cakravartin, en Bala et Kṛishṇa [2]. S'il en était ainsi, ce nom aurait dû, au moins primitivement, s'appliquer aussi bien à l'une qu'à l'autre classe issue de ces deux types, et le titre de *naracakravartin* achèverait de constater, encore que sous une forme en quelque sorte négative, cette origine céleste du Cakravartin que je cherche à mettre en lumière. L'emploi synonyme, à côté de Cakravartin, des termes *Cakrin*, *Cakradhara*, *Cakrabhṛit* [3],

[1] Je remarque en passant que c'est par une erreur matérielle que, dans les notes précitées, ce nom est donné comme désignant les *vishṇudvishs* au lieu des *vâsudevas*.

[2] Ou bien faudrait-il y reconnaître l'influence de formes comme celle d'Ardhanârâyaṇa ? (Nârâyaṇa est le huitième vâsudeva.) Mais cet Ardhanârâyaṇa de la version tibétaine (*Rgya tcher rol pa*, II, p. 218) ne se retrouve pas dans le texte sanskrit tel que le donne l'édition de Calcutta (p. 282).

[3] Weber, *Çatruñj. Mâhâtm.* p. 30.

noms habituels de Vishṇu, tend à la même conclusion [1].

Le rôle des Cakravartins, Bharata et les autres, chez les Jainas, est, du reste, particulièrement remarquable par la place mitoyenne qu'ils occupent : d'un côté, se rattachant à la légende brâhmanique du vishṇuisme, et associés, d'autre part, avec les docteurs des Jainas, dont plusieurs cumulent la dignité de Cakravartin et celle d'Arhat [2]. Les Jainas étant les héritiers plus ou moins légitimes du Maître buddhique [3], ce fait nous prépare à accepter l'identification du Cakravartin et du Buddha, dont il sera question tout à l'heure. Quelle que soit d'ailleurs l'époque à laquelle remonte l'origine de tout ce système [4], il n'est assurément point très-moderne, et l'enchaînement de tradition qu'il suppose serait encore une autorité suffisante pour consacrer le supplément d'information que nous lui demandons.

On a vu que le Cakravartin apparaît comme un personnage essentiellement solaire; cependant plusieurs de ses attributs, tels que le joyau, le gṛiha-

[1] Pour *Cakradhara* tout au moins, l'épopée connaît de même l'un et l'autre emploi. Cf. *Dict. de Saint-Pétersb.* s. v.

[2] Weber, *Çatruñj. Mâh.* 29-30. Cf. Hemacandra, *loc. cit.*

[3] Ce sont eux que Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 163) dénonce comme « ayant pillé leur doctrine dans les livres buddhiques ».

[4] L'opinion de M. Weber sur ce sujet (*Ueber ein Fragm. der Bhagav.* I, 374 n.; II, 240) n'est pas très-précise; encore moins se donne-t-elle comme définitive ; un point au moins m'y semble dès maintenant contestable, c'est ce qui touche la doctrine des 24 Jainas, évidemment imitée de ce groupement des 24 derniers Buddhas, dont l'antiquité est très-respectable. (Cf. le *Buddhavaṁsa.*)

pati, ne se rattachent que très-indirectement à ce rôle. Ce n'est pas le seul fait qui trahisse le caractère évidemment secondaire de toute la légende. Il est certain, par exemple, que dans les hymnes une foule de dieux passent pour de grands possesseurs et distributeurs de richesses. Indra conquiert des richesses (*R. V.* I, 29, 16), des trésors pour les dieux (II, 34, 7); il est le maître de toute richesse (I, 53, 3), etc.; et Savitṛi, en particulier, est le dieu «aux précieux trésors» (suratna, V, 45, 1), «qui répand des trésors» (ratnadhâ, X, 35, 7), «qui possède des trésors» (ratnin, VII, 40, 1); Sûrya est «un abîme de richesses, le rendez-vous (*saṁgamana*) des trésors» (X, 139, 3)[1], etc. Mais de là à l'énumération systématique de notre légende il y a bien loin, et la simple analogie des tributs réels apportés aux rois terrestres ne suffit pas à expliquer une construction si caractéristique. La légende de Vishṇu rend compte de tout : à plusieurs reprises, nous avons eu à évoquer la comparaison du *Barattement de l'Océan*[2] et des trésors qu'il produit ; les similitudes de détail suffisent pour autoriser un rapprochement d'ensemble. Les différences entre les deux scènes sont à coup sûr apparentes et considérables. Ni le but particulier de l'épisode épique, la conquête de l'ambroisie; ni l'action, barattement,

[1] Ces mêmes expressions paraissent, ailleurs (I, 96, 6), appliquées à Agni.

[2] Sur ce mythe en général, cf. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 247 et suiv.

intervention de la tortue cosmique, etc.[1], ne se retrouvent dans la légende du Cakravartin; et cependant les éléments constitutifs des deux récits sont exactement comparables. Si dans un cas il n'est pas question de l'océan de lait, la scène, en revanche, a lieu dans l'espace ou même dans la *nuit* (cf. le Maṇiratna), autre expression de la « mer nuageuse ». Vâsuki ni Çesha n'ont ici de rôle, mais le Cakravâḷa n'est lui-même qu'un autre nom du même objet[2], de ces vapeurs circulaires, tour à tour océan, montagnes, serpents, qui flottent à l'horizon; le Cakravartin ne conquiert point le breuvage d'immortalité, encore sa vie participe-t-elle de l'immortalité des dieux en dépassant celle de tous les hommes. Mais ce sont ses attributs surtout qui tous sont ou identiques ou analogues à ces précieuses créations arrachées aux profondeurs des eaux : à la première catégorie appartiennent le Strîratna ou Çrî, l'Açvaratna ou Uccaiḥçravas, le Hastiratna ou Airâvaṇa, le Maṇiratna ou Kaustubha. Une trace au moins des Apsaras paraît s'être conservée dans le « gynécée » du Roi de la roue; le poison Hâlahala ou Kâlakûṭa n'est qu'un autre déguisement du feu de

[1] Dans la légende de Pṛithu, cependant, nous retrouvons et la vache Surabhi et le *lait céleste* d'où sortent tous les biens terrestres.

[2] Il y a longtemps que le *Dict. de Saint-Pétersb.* a reconnu dans le Cakravâḷa « les nuages à l'horizon conçus comme une montagne ». Il en est de même de l'Udayagiri et de l'Astagiri (Weber, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* IX, 284). Le sens mythologique de la montagne marquant le nuage n'a plus du reste besoin de démonstration.

l'éclair[1]; Surâ, la vache Surabhi, l'arbre céleste, Soma, ne sont que des représentants variés de l'amṛita lui-même, du nuage qui le distille ou de la lune où il est contenu. L'application nouvelle du mythe explique assez l'absence dans la liste buddhique de ces divers symboles. On en peut dire autant de Dhanvantari, qui par son caractère général, son individualité nettement accusée, fait du moins pendant, dans une certaine mesure, aux types du Gṛihapati et du Pariṇâyaka [2]. En somme il ne saurait être douteux que la théorie du Cakravartin est en effet dérivée du mythe en question, réduit en une forme scholastique; le rôle de Vishṇu, qui n'y apparaît déjà plus comme dieu solaire, mais d'une façon générale comme agent créateur et comme Dieu suprême, explique le mélange d'emblèmes simplement atmosphériques, dont il n'a pu hériter qu'en raison de cette fusion, aussi sensible en Grèce que dans l'Inde, du type solaire avec l'antique mais un peu vague représentant de l'atmosphère et du ciel. Le Cakravartin offre, au résumé, une modification populaire de ce type divin, et sa légende, comparée au récit du Barattement, apparaît clairement comme posté-

[1] Kuhn, *loc. cit.*

[2] Le chiffre des trésors issus de l'Océan ne paraît pas avoir jamais été fixé par la tradition; il varie suivant les sources. En tout cas, ce qui a été dit plus haut des chiffres sept et quatorze, donnés pour les ratnas du Roi de la roue, montre assez qu'il ne faut, à mon avis, attacher aucune importance à l'identité du second avec le nombre des ratnas vishṇuites, considéré comme le plus populaire par Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, II, 147 n.

rieure et secondaire ; il ne saurait être question cependant d'une filiation pure et simple, qui laisserait inexpliqués plusieurs traits importants dont nous ne devons pas négliger l'examen.

II.

Le Soleil comme type de la royauté. — Le Râjasûya, le Digvijaya, l'Açvamedha dans le rituel et dans la légende. — Résumé.

Il est aisé de comprendre que le dieu solaire ait pu être considéré comme un roi céleste, puis comme un représentant de la souveraineté universelle et absolue : son unité, sa régularité inaltérable, le destinaient particulièrement à ce rôle. Ainsi Savitṛi apparaît-il, dans certains passages védiques, comme le chef des dieux, celui que toutes les autres divinités honorent et dont aucune ne peut ébranler l'empire [1]. Préparé à ce rôle par son origine solaire, Vishṇu s'y prêtait tout spécialement par les développements nouveaux que reçut son personnage tant de la spéculation que de la légende ; mais l'ensemble des traditions et notamment la descendance solaire attribuée à la grande famille des rois épiques [2]

[1] Cf. les citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 125, 163-4. Cf. encore *A. V.* II, 2, 1 : « Divyo gandharvo bhuvanasya yaḥ patir ekaḥ », etc.

[2] Ikshvâku est un vrai ou le vrai *Cakravartin;* son nom en effet se doit peut-être rapprocher de celui d'Ἰξίων. (Cf. M. Bréal, *le Mythe d'Œdipe, Rev. archéol.* 1863, II, p. 199 et suiv.) Comp. *pṛidâku* et *πόρδων*; pour la syncope, *kshmâ* et *kshamâ*. Il est clair dès lors qu'il faut renverser les termes dans l'explication proposée par

montrent que c'est surtout en sa qualité de dieu solaire, comme être mythologique et non comme être spéculatif, qu'il a hérité de ce trait. Si donc les conclusions acquises expliquent suffisamment le type du Cakravartin en lui-même, la place qu'occupent dans sa légende les ratnas, transportés ici d'un terrain très-différent ; le caractère religieux imprimé à tout un récit qui nous représente le roi comme s'étant purifié, ayant reçu l'onction ; la mise en scène, enfin, qui le fait figurer comme vainqueur, comme conquérant, et donne à ce triomphe des formes si singulières ; en un mot, tout le détail de son rôle réclame encore des éclaircissements. On va voir qu'aucun de ces traits n'est isolé, et que chacun se laisse aisément replacer dans une série légendaire dont l'interprétation d'ensemble confirme et achève celle des éléments qui ont pour nous un intérêt immédiat.

Une curieuse invocation en faveur d'un prince, dans l'Atharva Veda (I, 9), commence ainsi :

« Que les Vasus, qu'Indra, Pûshan, Varuṇa, Mitra, Agni, mettent en lui les trésors (vasu) ; que les Adityas et les Viçvedevas le transportent dans la lumière supérieure [1].

M. Lassen (*Ind. Alt.* I, 2° éd. 597 n.), et voir dans la citrouille la « plante d'Ikshvâku ».

[1] Dans sa traduction du premier livre de l'Atharvan (*Ind. Stud.* IV, 401 et suiv.), M. Weber prend *jyotis* au sens figuré qu'il a quelquefois, mais que l'épithète d'*uttara* (cf. « sûryam̃ jyotir uttamam̃ », *A. V.* VII, 53, 7 ; « uttame jyotishî », *Nirukta*, éd. Roth, p. 122) ne me paraît point permettre ici.

« Que la lumière, ô dieux, soit dans sa puissance, Sûrya, Agni et l'Or; que nos ennemis soient abaissés : pour lui, fais-le monter [ô Jâtavedas, v. 3] au plus haut du ciel [1]. »

Il est inutile de faire remarquer combien ces termes se traduiraient aisément dans le langage de la légende buddhique du Cakravartin, le roi aux trésors qui monte au plus haut du ciel, maître de la Roue (le Soleil), du Gṛihapati (Agni), du Maṇi (l'Or) [2] : nature, ou du moins comparaison solaire, possession de trésors supérieurs aux trésors terrestres, les deux traits reparaissent ici. Ils ont laissé des traces autrement précises dans certains détails du rituel brâhmanique, et les comparaisons que nous aurons à lui emprunter seront une occasion de faire sentir par quelques exemples quel lien étroit rattache les pratiques à la légende proprement

[1] « Nâkam », où M. Weber voit « den irdischen Glückshimmel, die höchste Stufe irdischen Glücks ». Nous pouvons échapper à cette explication un peu arbitraire, résultat forcé d'une interprétation purement allégorique de l'ensemble. Quant à *Atharva V.* XVIII, 3, 64, ce vers doit de même être pris littéralement ; malgré l'analogie des termes, la situation y est du reste très-différente; car il fait allusion aux Pitṛis et à leur séjour dans le soleil (cf. *A. V.* IV, 14, al.). J'ajoute que cette invocation n'est pas isolée et que d'autres hymnes, comme III, 4, reflètent des idées tout à fait analogues.

[2] Cette interprétation est d'autant plus vraisemblable que les trois termes paraissent dans le texte comme les éléments du *jyotis*, de la lumière en général considérée dans ses trois foyers, la terre, l'atmosphère, le ciel; l'explication du *Çatap. Br.* (XI, 5, 8, 2) : Agni, *Vâyu*, Sûrya — revient donc essentiellement au même. Cf. aussi *Atharva V.* IX, 5, 8, qui offre encore d'autres points de comparaison.

dite, comment plusieurs cérémonies, et des plus solennelles, ne sont qu'une sorte de mise en œuvre dramatique de tableaux ou de formules mythologiques d'ailleurs plus ou moins oubliés.

Entre les rites compliqués, longs et nombreux dont l'ensemble constitue le Râjasûya (consécration royale), deux surtout me paraissent ici intéressants à relever : les *Ratnahavîm̃shi* et l'*Abhishecanîya somayâga*.

La première cérémonie [1] se compose de douze offrandes (havis), faites successivement, et à un jour d'intervalle, conformément aux prescriptions suivantes du Brâhmaṇa : « Il fait jaillir les deux feux des Araṇîs [2]; il se rend à la maison du Senânî (général); là il offre à Agni Anîkavat un puroḍâça (gâteau fait de riz) en huit kapâlas (soucoupes) ; Agni, en vérité, est la face (anîka) des dieux; or le général est la face (ou le premier rang) de l'armée; c'est pourquoi l'offrande est faite à Agni Anîkavat; en effet, c'est un de ses trésors (ratna) que le Senânî ; il (le roi) lui en fait attribution [3] (au général chez qui se fait l'offrande), il le fait sien (le général), se l'attache indissolublement ; son offrande [4] consiste en or ; en effet, le sacrifice est consacré à Agni, l'or est la semence d'Agni ; c'est pourquoi l'offrande consiste en

[1] *Çatap. Brâhm.* V, 3, 1; Kâtyâyana, *Çr. sûtra* XV, 3, 1-35.

[2] C'est-à-dire qu'il produit successivement, au moyen des araṇi, les deux feux Gârhapatya et Âhavanîya, et cela chaque jour et dans chacune des maisons. (*Sâyaṇa*, in loc.)

[3] *Sûyate*, que le scholiaste explique par *anujñâyate*.

[4] *Dakshiṇâ*, le prix, le salaire du sacrifice.

or. — Le lendemain, il se rend à la demeure du Purohita; il y offre un caru[1] en l'honneur de Bṛihaspati; Bṛihaspati est le purohita des dieux; lui est le purohita du roi; c'est pourquoi [le caru] est consacré à Bṛihaspati; c'est un de ses trésors que le purohita; il lui en fait attribution, il le fait sien, se l'attache indissolublement; son offrande est un bœuf blanc au dos; la région du Nadir appartient à Bṛihaspati, au-dessus est la voie d'Âryaman; c'est pourquoi un bœuf blanc au dos est l'offrande pour ce sacrifice en l'honneur de Bṛihaspati. — Le lendemain, il offre un puroḍâça de onze kapâlas en l'honneur d'Indra, dans la demeure du roi à consacrer; en vérité, Indra est la souveraineté, le roi est la souveraineté; c'est pourquoi le puroḍâça est en l'honneur d'Indra; son offrande est un taureau; car le taureau appartient à Indra. — Le lendemain, il se rend à la demeure de la principale reine (Mahishî); il y offre un caru en l'honneur d'Aditi; en vérité, cette terre est Aditi; Aditi est l'épouse des dieux, la Mahishî est l'épouse du prince; c'est pourquoi le caru est consacré à Aditi; c'est un de ses trésors que la Mahishî; il lui en fait attribution, il la fait sienne, se l'attache indissolublement; son offrande est une vache noire; comme la vache [donne son lait], la Mahishî donne aux hommes tous les objets de leurs désirs; la vache est mère, la Mahishî prend soin des hommes comme

[1] Riz bouilli avec certaines additions. Cf. Haug, *Aitar. Br.* II, p. 4, note.

une mère; c'est pourquoi l'offrande est une vache. — Le lendemain, il se rend à la demeure du Sûta, il y offre un gâteau d'orge en l'honneur de Varuṇa; le Sûta[1] est Sava (suc exprimé, particulièrement du soma); or Varuṇa est le sava des dieux (comme dieu des eaux?); c'est pour cela que [le caru] est consacré à Varuṇa; c'est un de ses trésors que le Sûta, il lui en fait attribution, il le fait sien, se l'attache indissolublement; son offrande est un cheval; car le cheval est consacré à Varuṇa...» Et ainsi de suite dans les paragraphes suivants, où la formule demeure essentiellement identique. Les personnages successivement désignés sont: le Grâmaṇî, chef des Vaiçyas; le Kshattṛi, surveillant du harem; le Saṁgrahîtṛi, qui attelle le char; le Bhâgadugha, qui prélève l'impôt royal. L'Akshâvâpa, intendant des jeux, et le Govikarta, le veneur (Sâyaṇa), sont compris en une seule offrande, qui a lieu dans le palais du roi, mais avec des graines (*gavedhukas*) préparées dans leurs demeures; puis vient le Pâlâgala ou messager. Ici le texte se résume en ces termes: «Il complète ainsi le chiffre de onze trésors[2]; le Tṛishṭubh a onze syllabes, le Tṛishṭubh est énergie, cette énergie il la fait passer dans les trésors; c'est en sacrifiant au moyen des offrandes des ratnins (posses-

[1] Jeu de mots sur *sûta* et *suta*, suc exprimé du soma, l'un et l'autre dérivés du verbe «sû-sû».

[2] Ce nombre est assez arbitraire; car, d'une part, l'Akshâvâpa et le Govikarta sont expressément donnés comme un seul trésor, et la troisième offrande, s'appliquant au roi lui-même, ne consacre pas un nouveau ratna.

seurs des ratnas) qu'il devient leur roi; il les consacre, il les fait siens, se les attache indissolublement. » Le douzième havis est enfin offert dans la demeure de la Parivṛittî (femme du roi qui ne lui a point donné de fils); elle n'est point comptée au nombre des ratnas, et le sens de la cérémonie est ici celui d'un exorcisme prononcé sur la reine, qui est considérée comme possédée de Nirṛiti.

Les prescriptions du Taittirîya.Brâhmaṇa[1] sont très-analogues à celles qui précèdent; la différence est seulement dans les noms de deux ou trois des personnages, dont voici, d'après lui, la succession : Brahman, Râjanya (c'est-à-dire le roi lui-même?), Mahishî, Vâvâtâ (manque dans la Saṁhitâ), Parivṛiktî (la Parivṛittî du Çatapatha), Senânî, Sûta, Grâmaṇî, Kshattṛi, Saṁgrahîtṛi, Bhâgadugha, Akshâvâpa. A défaut de la formule typique du Çatapatha, le Brâhmaṇa a la même étymologie du terme *Ratnahavîṁshi* : « Ce sont les offrandes des ratnins (possesseurs des trésors) »; et ce sont les ratnins « qui donnent au prince le royaume (ou la royauté) ». Il y a là une certaine contradiction avec les passages cités plus haut et qui semblent faire de chacun des ratnas à l'état idéal et virtuel l'apanage personnel du prince, qui, par cette série d'offrandes, les réalise, pour ainsi dire, et les incarne dans des titulaires effectifs. Ce détail est, en somme, très-indifférent. Le fond commun et essentiel demeure cette conception

[1] *Taitt. Brâhmaṇa*, I, 7, 3.

du roi prenant possession, un à un et jour par jour, d'une série de trésors ou ratnas, attribut naturel et nécessaire de sa dignité : or c'est là rigoureusement toute la légende du Cakravartin.

Plusieurs termes des deux séries de ratnas se comparent d'eux-mêmes : la Mahishî[1] et le Strîratna, le Senânî et le Pariṇâyaka, le Kshattri ou le Bhâgadugha et le Gṛihapati. Mais c'est évidemment dans la communauté du terme de *ratna* et dans l'analogie générale des situations que réside la force capitale du rapprochement. Étrange et inexplicable si on la considère dans son isolement, cette cérémonie prend un sens et une valeur dès qu'on replace à son origine cette conception légendaire d'une royauté idéale caractérisée par une série d'attributs. Ces attributs ne se correspondent, il est vrai, de part et d'autre, que dans une assez étroite mesure; mais le nom même de *ratna* suppose une application primitive sensiblement différente de celle qu'il reçoit dans le Brâhmaṇa, et ne doit évidemment son rôle qu'à la persistance, malgré toutes les modifications, d'un emploi d'abord mieux justifié. En effet, comparée au conte buddhique, la forme de la version brâhmanique est clairement secondaire : la légende ne va pas du terrestre au divin, de la complexité à la simplicité, du réel au merveilleux; sa marche est inverse, et il est visible d'ailleurs que, s'il faut,

[1] On a pu remarquer la portée surhumaine du rôle et de la puissance de la Mahishî, tels que, par un souvenir persistant de son prototype, le Brâhmaṇa les peint encore.

ainsi qu'on l'a vu, mettre à la base les ratnas de Vishṇu, ceux du Cakravartin constituent, notamment par l'introduction du Pariṇâyaka et du Gṛihapati, une transition naturelle, comme un acheminement de cette énumération à celle du Brâhmaṇa. La seconde suppose un prototype, sinon identique, au moins analogue à la première; et il s'ensuit que tout le symbolisme qui nous occupe a dû être en possession d'une popularité véritable, déjà ancienne à l'époque où fut fixée cette particularité du rituel.

L'Abhishecanîya est la partie la plus caractéristique de la consécration royale; mais ce sacrifice n'offre lui-même qu'une forme, modifiée dans une fin particulière, du type le plus simple du Somayâga, l'ekâha [1]. Dans cet ensemble, je ne relèverai que les rites propres de l'*abhisheka*, l'onction, qui se placent dans la cinquième journée [2], au savana de midi, entre les Marutvatîyagrahas et le Mâhendraçastra [3]; ils sont en effet comme le point culminant, et, si je puis dire, l'objectif principal de tout le Râjasûya.

Le prêtre [4] étend d'abord une peau de tigre près

[1] Suivant l'*Ukthyasaṁsthâ*. Voy. Kâtyâyana, *Çrautas.* XV, 4, 49; *Aitar. Brâhm.* VIII, 4. Cf. *Ind. Stud.* IX, 229; X, 352 et suiv.

[2] Le sacrifice se répartit sur cinq journées (Kât. *Çrautas.* XV, 4, 2) : une de dîkshâ ou consécration préparatoire, trois d'upasad ou service religieux, une dernière, la plus solennelle, de sutyâ, où a lieu la préparation du soma. — Sur l'Agnishṭoma en général, il suffit de renvoyer au beau mémoire de M. Weber, *Zum indischen Opferritual*, *Ind. Stud.* X, 321 et suiv.

[3] Kâtyâyana, *Çrautas.* XV, 5, 1; 7; 23.

[4] Afin de ne pas multiplier les citations sans profit, je renvoie

de l'autel (dhishṇya) de Mitra et Varuṇa, au-devant de quatre vases qui s'y trouvent déjà placés et qui contiennent les eaux (ou plus exactement le liquide, car il n'y entre pas exclusivement de l'eau) destinées à l'onction ; elles ont dû y être réunies dès la veille (le jour de l'*upavasatha*), à l'issue des libations aux Devasûs (devasûhavîmshi)[1]. Ces eaux, dont les provenances multiples, minutieusement spécifiées, témoignent d'une évidente recherche symbolique, sont en possession d'une grande sainteté et d'un éminent pouvoir : ce sont elles qui donnent la royauté (« râshṭradâḥ », *V. S.* X, 3) ; avec elles « les dieux oignirent Mitra et Varuṇa », par elles « ils donnèrent à Indra l'avantage sur ses ennemis » (X, 1). L'adhvaryu, immédiatement après la récitation des six premiers pârthamantras, se met en devoir de purifier ces eaux ; il prépare deux passoires (pavitra) : « Vous êtes les passoires de Vishṇu. Pressé par Savitṛi, (eaux), je vous purifie avec une passoire sans défaut, avec les rayons du soleil[2] » ; mais il a mêlé un ornement d'or aux fils du double crible, et la signification s'en manifeste aussitôt : « Tu es toujours fort ; frère de Vâc (la voix du tonnerre), fils du

le lecteur de ce mémoire, une fois pour toutes, à *Vâjasan. Saṁh.* X, 5 et suiv.; *Çatap. Brâhm.* V, 3, 5 et suiv.; Kâtyâyana, *Çrautas.* XV, 5, 1 et suiv.

[1] *Çatap. Brâhm.* V, 3, 4 ; Kât. *Çrautas.* XV, 4, 4 et suiv.

[2] Les rayons solaires sont les *passoires de Vishṇu* pour purifier, c'est-à-dire dissiper les vapeurs du matin. Cf. *R. V.* IX, 86, 32. La comparaison repose sur le double sens de *raçmi*, corde (fil) et rayon. Comp. *A. V.* VI, 62, 1.

feu, tu es le donneur de soma[1] »; ces *âpas* sont la demeure de Varuṇa, « le fils des eaux », déclare le prêtre en les répartissant dans les quatre vases qui doivent servir à l'onction. La matière même dont ils sont faits n'est pas indifférente : l'un est de *palâça*, l'autre d'*udumbara*, le troisième de *vâṭa*, le dernier d'*açvattha*, autant d'arbres sacrés du soma et du feu[2]. L'adhvaryu orne alors le roi de divers vêtements ou insignes de son rang; la remise en est accompagnée de rapprochements singuliers : le *târpya* (vêtement de lin ou vêtement oint de beurre) est « l'*ulba* (enveloppe interne de l'embryon, amnion) de la souveraineté (kshatra) », le *pâṇḍva* (vêtement de laine rouge) en est « le *jarâyu* » (enveloppe externe de l'embryon, chorion), le manteau « la matrice », le turban « le nombril »; l'arc est « l'arme d'Indra pour tuer Vṛitra », et les trois flèches que reçoit le prince le doivent protéger dans toutes les régions célestes. — Ces fantaisies paraîtront moins étranges si l'on se souvient du personnage d'Hiraṇyagarbha, originairement une personnification du soleil enfermé comme « un embryon d'or » dans les ténèbres, et de l'*ulba hiraṇyaya* qui lui est attri-

[1] Mahîdhara fait adresser ce vers aux âpas, ce qui est incompatible avec la forme et avec le sens. Cf. *Taitt. Brâhm.* I, 7, 6, 1-2, et Mâdhava, in *Taitt. Saṁh.* I, 8, 12, 1.

[2] Kuhn, *Herabkft des Feuers.* De là le rôle de leurs fruits dans la préparation du *pseudo-soma* destiné au Kshatriya d'après l'*Aitar. Brâhm.* VII, 30 et suiv. — Cf. les *Traitacamasas* (*ib.* VII, 33), les coupes de Trita (Haug, *in loc.* p. 490), c'est-à-dire du nuage. (Cf. R. Roth, *Zeitschr. der Deutschen M. Gesellsch.* II, 221 et suiv.)

bué[1] ; la Chândogyâ upanishad en marque bien en somme le sens véritable quand, décrivant la création par l'œuf cosmogonique, elle fait sortir de l'ulba « les vapeurs avec les nuages [2] ». Tous ces préliminaires de l'onction ne vont en effet qu'à nous placer en quelque sorte sur le vrai terrain de la scène. Que la peau de tigre soit une expression de l'obscurité, des ténèbres qui planent sur le monde avant le lever du jour [3], c'est ce qui ressortira clairement de la suite; il suffirait de rappeler l'emploi védique d'expressions comme « kṛishṇâ tvac », servant à désigner le nuage (*R. V.* I, 130, 8; IX, 41, 1) [4], et ces images qui montrent les dieux déroulant au ciel comme « une peau » la lumière ou la nuit[5]. Aussi bien ce symbolisme est-il familier à toutes les mythologies indo-européennes, depuis l'égide d'Athéné jusqu'à la peau de loutre où les Ases enferment l'or d'Andwari [6]. C'est à lui que la peau d'antilope noir (kṛishṇa) doit son fréquent emploi dans le cérémonial brâhmanique, où toujours elle paraît dans une relation particu-

[1] *Atharva V.* IV, 2, 8, cité ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 16.

[2] *Chândog. upan.* III, 19, éd. Calcutta, p. 331. Cf. *Çat. Br.* XIII, 3, 1, 1 : « Apsuyonir vâ açvaḥ », en en rapprochant nos remarques (ci dessous) relatives au « cheval ».

[3] Cf. le yajus qui lui est appliqué à deux reprises : « Tu es l'énergie (tvishi) de Soma .... » (*Vâjas. Saṁh.* X, 5, 15).

[4] On peut consulter, si l'on veut voir d'autres exemples de ces expressions, M. Müller, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. V, p. 146.

[5] Benfey, *Sâma V.* p. 221 et suiv.

[6] Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 339.

lière avec le soma[1]; de là le rapprochement ici même de la peau de tigre et des eaux sacrées, qui ne sont que la représentation terrestre des eaux et des vapeurs de l'espace, ces vapeurs, *mères du jeune soleil* (v. 7), grosses de l'astre qu'elles vont enfanter[2], mais qui est encore caché dans une sombre enveloppe (ulba, târpya), quelque nom et quelque emblème que l'on lui prête.

Cependant le soleil-roi va se débarrasser de ces voiles, et déjà, par les Âvidmantras, il proclame lui-même[3] l'avénement des Devas : « Voici qu'ils paraissent, ô mortels! voici que paraît Agni Gṛihapati[4]; voici que paraît Indra à la gloire immense, Mitra et Varuṇa...., Pûshan..... » Le prêtre peut s'écrier : « Les serpents sont conjurés par notre sacrifice », les serpents, c'est-à-dire, comme le Brâhmaṇa l'explique lui-même, les Râkshasas, les démons de l'obscurité, qui ne peuvent plus retenir l'astre captif; le drame religieux symbolise au même moment leur nature et leur défaite dans la personne de cet « homme aux longs cheveux » (comp. les *Keçino janâḥ*, c'est-à-dire les Rakshas, *A. V.* XIV,

[1] Par exemple dans les cérémonies normales de l'Agnishṭoma. Cf. *Ind. Stud.* X, 36 et suiv. — Comp. l'observation de M. Roth, *Zeitschr. d. D. Morg. Gesellsch.* II, 227.

[2] *Ṛig V.* X, 121, 7. *Atharva V.* IV, 2, 6, 8.

[3] C'est le prince qui les récite. Cf. ci-dessous à propos de la naissance du Buddha.

[4] Il est intéressant pour la légende du Cakravartin de retrouver en un pareil moment le « Gṛihapati », d'autant plus que la manifestation des ratnas n'est pas sans quelque analogie générale avec le détail du rituel.

2, 59), assis près du Sadas, que le prêtre frapp au visage d'une plaque de cuivre, image de l'arme céleste qui déchire la nue et prépare le triomphe du soleil. La victoire se manifeste aussitôt dans ces appels de l'adhvaryu : « Monte[1] à la région orientale ; que la Gâyatrî te protége et le Sâman rathantara et Stoma trivṛit; le printemps soit ta saison et le Brâhmane ta force... Monte au midi..... », et ainsi de suite pour toutes les régions du ciel. Un morceau de plomb (sîsa) avait été, au début, déposé sur le bord de la peau de tigre; du pied le prêtre le repousse et l'éloigne en disant : « Elle est tombée la tête de Namuci[2] ». Le démon de la nuit est définitivement abattu ; c'est maintenant au héros solaire de poser le pied (rayon; cf. ci-dessous au chap. II) sur la *peau* de la nuit : la plaque d'or jetée sous les pas, le disque d'or posé sur la tête du prince sont des signes assez reconnaissables du personnage qu'il représente.

L'officiant élève alors les deux bras du prince, comparés à Mitra et à Varuṇa, tout en célébrant le lever du jour[3] : « L'un et l'autre, les puissants, se sont levés avec Sûrya dans la splendeur de l'aurore;

[1] *Â roha.* Cf. *R. V.* I, 7, 3, IX, 107, 7, etc., où Indra et Soma « ârohayanti sûryam̃ divi ».

[2] Il semble presque qu'il y ait ici une intention de jouer sur le mot *sîsa*, « plomb », rapproché du prâkr. *sîsa* (skrt. çîrsha : le texte porte *çiras*), « tête ». Comp. le rôle du « sîsa », *Atharva V.* XII, 2 pass.

[3] La légère divergence qui sépare ici le Brâhmaṇa (*Çatap.* V, 4, 1, 15-16) et le Sûtra (*Kât.* XV, 5, 28-29) est pour nous absolument indifférente.

vous êtes montés sur votre char, ô Mitra, ô Varuṇa, et de là vous contemplez et Diti et Aditi». C'est ainsi, émergeant, pour ainsi dire, de la sombre enveloppe des ténèbres, ses premiers rayons (les bras; cf. au chap. II; comp. *R. V.* I, 95,2 : Savitṛi élève les bras avec puissance) s'élevant vers les hauteurs du ciel, que le roi-soleil reçoit l'onction qui lui est donnée tour à tour par son purohita, par son frère, par un ami appartenant à la caste militaire, et par un représentant des Vaiçyas. Indra, avec ses coursiers (et, comme lui, le soleil), puise dans le soma fortifiant des vapeurs matinales sa nourriture et sa force pour ses exploits journaliers. De tout le rôle des eaux, et plus encore de l'ensemble dramatique et de la marche des cérémonies, il me paraît ressortir clairement que des conceptions de cet ordre forment comme l'arrière-plan mythologique de cette consécration royale. Non content de la simple onction, le prince se frotte le corps entier de l'eau qui s'écoule : «Comme des vaisseaux rapides, elles (les eaux) coulent d'elles-mêmes de la montagne féconde (le nuage); elles ont roulé, les unes au midi, les autres au nord, se pressant vers le serpent des profondeurs[1]», allusion, semble-t-il, aux brouillards qui, à l'approche du soleil, s'enfoncent au nord et au midi, et paraissent s'abîmer à l'horizon. Ainsi préparé, le héros solaire peut entre-

[1] Le sens aussi bien que le parallélisme des termes me paraissent exiger cette résolution en deux mots de «udaktâḥ», malgré le scholiaste, auquel paraît se rallier le *Dict. de Saint-Pétersbourg*.

prendre son œuvre, l'œuvre des trois pas; et à trois reprises, le prêtre, faisant avancer le prince sur la peau de tigre, répète la formule : « Tu es le pas de Vishṇu », manifestant par ce trait final le sens véritable du rite tout entier. — Une offrande dans le feu Çâlâdvârya, avec invocation à Prajâpati; une autre, des restes, dans le feu Agnîdhrîya, avec invocation à Rudra, terminent cette partie de la cérémonie[1].

Il est naturel, une fois à ce point, que la suite ne puisse présenter à un degré égal le caractère de progression régulière qui nous a frappé jusqu'ici : elle se décompose, au contraire, en deux tableaux qui, sous des symboles divers, expriment une pensée unique : la victoire du héros solaire sur les ennemis qui font obstacle à sa puissance et à sa splendeur.

Le premier est la cérémonie du char (« rathena vijaya », dit justement la table de la Taittirîya Saṁhitâ). Un troupeau de cent vaches, ou plus, appartenant au frère du roi, est disposé au nord du feu Âhavanîya; le roi, quittant la peau de tigre, monte avec l'adhvaryu sur un char, que l'invocation identifie avec « la foudre d'Indra », qu'elle dit « attelé par

[1] Je ne veux pas insister sur une identification qui se place ici du roi et de son fils tour à tour représentés comme pères l'un de l'autre (Kât. XV, 6, 11), trait qui marque peut-être l'identité réelle, la perpétuité du héros solaire, malgré sa renaissance de chaque jour. Cf. *Vâj. Saṁh.* XXXII, 9, où le Gandharva (solaire) est appelé « pituḥ pitâ », et les mille et sept naissances de Rohita (le Soleil), *A. V.* XIII, 1, 37.

l'ordre de Mitra et de Varuṇa»; le char s'avance au milieu des vaches, et le roi touche l'une d'elles de l'extrémité de son arc, en prononçant ces mots : «Je les conquiers, je les prends» (Kât. XV, 6, 21). Quand le char est ensuite venu s'arrêter près du poteau Ântaḥpâtya, c'est à Indra que s'adresse la prière : «Puissions-nous, ô Indra, ô irrésistible vainqueur, ne point périr par l'impiété, séparés de toi; Dieu qui portes la foudre, monte sur ce char dont tu tiens les rênes et diriges les beaux coursiers.» Ici donc le roi représente Indra pénétrant sur son char, son arc et sa foudre à la main, parmi les vaches célestes prisonnières de l'Asura, les reconquérant et les ramenant en vainqueur. Et en effet, quand, après avoir fait les quatre offrandes, dites *Rathavimocanîya*, après être descendu du char, il l'a replacé sur son support, à la droite de la Çâlâ, il attache à la (seule) roue de droite deux disques d'or d'un poids de cent mânas, et en touchant un, il s'écrie : «Tel que tu es[1], tu es la vie, donne-moi la vie; tu es un compagnon [fidèle]; tu es l'éclat, donne-moi l'éclat!» «Ainsi, ajoute le Brâhmaṇa (V, 4, 3, 25), il acquiert la vie, l'éclat». Nous savons le sens de ces joyaux attachés à la roue solaire (roue *unique*), et nous connaissons les vertus du *maṇi*. Le rituel, du reste, accumule les symboles : à côté des disques d'or, c'est une branche d'udumbara que le roi cache dans le sillon de la roue et à laquelle il s'adresse

[1] C'est-à-dire : si petit que tu sois.

ainsi : « Tu es la force, donne-moi la force! » Ce nouvel emblème est en conformité parfaite avec ceux qui précèdent[1].

La seconde cérémonie se meut exactement sur le même terrain. Elle suit celle qui vient d'être analysée et se place au courant d'une offrande de payasyâ[2], avant le homa Svishṭakṛit consacré à Agni. On place un siége (âsandî) fait de branches de khadira (un des arbres du soma et du feu; Kuhn, p. 72, 195 et suiv.) à l'endroit même où se trouve la peau de tigre; par-dessus on étend un manteau, qui est « la matrice du kshatra » (cf. plus haut), et l'on fait asseoir le prince sur ce « siége bienfaisant, ce siége excellent, la matrice du kshatra ». Le prêtre alors, en lui touchant la poitrine, semble l'assimiler à Varuṇa, « qui s'établit dans toutes les demeures pour exercer l'universelle domination »; puis il remet en sa main les cinq dés, le Kali, etc., en disant : « Tu es le maître, que les cinq régions du ciel te soient soumises ». A ce moment, les adhvaryus frappent le roi par derrière avec des cannes de bois sacré (« yajñiyavṛikshadaṇḍa », Kât. XV, 7, 5). Celui-ci, après avoir exprimé un vœu, appelle par cinq fois le Brahman, qui à chaque appel répond que c'est le roi lui-même qui est le Brahman, lui déclare qu'il est Savitṛi; qu'il est Va-

[1] Cf. Kuhn, *op. cit.* et ci-dessus p. 70. Comp. le rôle de la branche d'udumbara dans le *Punarabhisheka* de l'*Aitar. Brâhmaṇa*, VIII, 17.

[2] Mélange de lait aigre et de lait chaud.

ruṇa, qu'il est Indra, qu'il est Rudra, et termine par ces épithètes : « Ô toi qui fais beaucoup, toi qui fais des œuvres excellentes, toi qui fais des œuvres sans nombre! » Le Purohita lui remet alors le sphya [1], qui est la « foudre d'Indra »; cet instrument passe tour à tour (chaque fois avec accompagnement de la formule : « Tu es la foudre d'Indra, par elle sois-moi soumis! ») du râjâ à son frère, au Sûta, au Sthapati (chef des villages, *Grâmeçvara*, schol. in Kât.), au Grâmaṇî, à son frère; ce dernier, assisté du Pratiprasthâtṛi, un des acolytes de l'adhvaryu, s'en sert pour délimiter, près du feu oriental, un *terrain de jeu* (dyûtabhûmi), puis dispose au-dessus une sorte de tente (maṇḍapa)[2]. Sur l'espace ainsi préparé, l'adhvaryu dépose de l'or qu'il arrose d'une quadruple offrande d'âjya, accompagnée de cette prière : « Puisse Agni le puissant, le protecteur des rites, goûter avec empressement notre offrande, Agni le puissant, le protecteur des rites! » Et, jetant les dés, il ajoute : « Consacrés par le [cri religieux de] Svâhâ, unissez-vous avec les rayons du soleil, pour être au milieu de vos frères ». Il donne enfin le signal du jeu en ces mots : « Jouez la vache! » c'est-à-dire la vache du frère du roi qui sert d'enjeu, et qui finalement est amenée et frappée par les adhvaryus. A cette cérémonie succède l'offrande du

[1] Instrument en bois, de la forme d'un poignard. Cf. M. Müller, *Zeitschr. der D. Morg. Ges.* IX, p. LXXIX.

[2] La première opération est accompagnée de la récitation des nivids du Çukragraha; la seconde, des nivids du Manthigraha.

Svishṭakṛit, et avec le Mâhendragraha le rite rentre dans la marche normale de l'Agnishṭoma.

M. Schwartz[1] a déjà relevé, d'après des mythes grecs ou germaniques, le rôle du jeu de dés dans le symbolisme de l'orage; l'intime relation signalée par plusieurs passages védiques[2] entre les dés et les Apsaras, ces nymphes du nuage, prouve que ces conceptions sont antiques et ont été également familières à l'imagination indienne; ce sont elles sans doute qui ont inspiré le nom de « charbons célestes », donné aux dés par un vers du Ṛig, où rien d'ailleurs ne prépare cette image (X, 34, 9)[3]. Appliquées à la cérémonie que je viens d'esquisser, elles se vérifient par la lumière dont elles en éclairent tous les détails. Le héros nous apparaît trônant sur son siége et enveloppé de son manteau de nuages; il est à la fois le soleil et le dieu de l'orage, Savitṛi et Rudra; c'est le moment où il va répandre sur la terre tous les bienfaits de la fertilité; il va faire rouler, sur l'échiquier nuageux que sillonne et semble délimiter l'éclair, les dés de la foudre, instrument de la conquête atmosphérique : il joue cette

[1] *Sonne, Mond und Sterne*, p. 246 et suiv.

[2] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 429 et suiv. Cf. ces *Kalis* qui habitent «au-dessus de l'Océan (atmosphérique) avec la Vache et les «Gandharvas». *A. V.* X, 19, 13. *Ibid.* VII, 109, 6 : «Ugrampaçyâ râshṭrabhṛito hy akshâḥ». — A cette cérémonie paraissent se rattacher les récits épiques sur les royaumes gagnés ou perdus *au jeu de dés*.

[3] Il n'est vraisemblablement point permis d'attribuer une autorité indépendante à la qualification analogue que leur applique le *Çatap. Brâhm.* (V, 44, 23).

partie dont les vaches célestes sont l'enjeu. Le dénoùment est en effet le même ici que dans les rites du char, et la vache du frère du roi a exactement le rôle qu'avait tout à l'heure son troupeau; dans les deux cas, elle reçoit des coups qui, comme ceux que les prêtres armés de bois *sacré* infligent au roi lui-même, marquent la succession des éclairs dans le ciel. L'or déposé sur le jeu et associé ainsi aux dés, eux-mêmes faits d'or[1]; leur communauté d'origine avec les rayons solaires[2], justifiée par d'antiques conceptions; les invocations dont le feu est particulièrement l'objet : tous les traits, enfin, fortifient également cette interprétation d'une scène d'apparence si énigmatique et si étrange[3].

En résumé, on le voit, tout ce symbolisme gravite, comme vers deux pôles, vers les noms de Vishṇu et d'Indra; il a sa dernière expression, d'une

[1] Mâdhava, in *Taitt. Saṁh.* I, 8, 16, éd. Calcutta, p. 168.

[2] Kuhn, *loc. cit.* p. 254, al.; ou tout au moins leur union (yatadhvaṁ); car l'interprétation des mots «sajâtânâṁ madhyameshṭhyâya» peut paraître douteuse, et peut-être faut-il comprendre (avec le schol. in *Vâj. S.* XXVII, 5) «sajâta» des «frères» mortels qui se pressent autour de l'offrande. (Cf. *A. V.* II, 6, 4.) Ailleurs, comme *A. V.* III, 8, 2, où «sajâtânâṁ madhyameshṭhâ asâni» semble revenir à : «puissé-je être roi!» le sens se rapproche de celui que Mâdhava propose pour notre passage.

[3] Ainsi s'expliquent aussi la présence et le rôle de l'Akshâvâpa dans les Ratnahavîṁshi. — Toute cette analyse ayant pour but, non pas une description minutieuse des rites, mais la recherche de leur signification générale, j'ai négligé les divergences du yajus noir (*Taitt. Saṁh.* I, 8, 11 et suiv. et les passages correspondants du Brâhmaṇa), dont l'examen m'eût entraîné dans des longueurs sans profit pour les résultats d'ensemble.

part, dans le mythe des trois pas, de l'autre, dans la conquête des troupeaux célestes; mais, plus encore que ce lien idéal, les noms, comme celui d'Agni *Gṛihapati*, et surtout les emblèmes, disque d'or, char, roue aux ornements d'or, joyaux d'or, que nous avons rencontrés à chaque pas, rapprochent de ce cycle la légende de notre Cakravartin, confirment nos analyses et témoignent de la popularité ancienne des conceptions d'où ce type est issu, des éléments dont s'est constitué le récit. Que dire maintenant de la mise en scène dans laquelle ils sont groupés?

A côté de l'abhisheka, ou onction ordinaire, l'Aitareya Brâhmaṇa (VIII, 12 et suiv.) distingue le mahâbhisheka, ou grande onction; cette cérémonie, malgré certaines prescriptions d'apparence précise, ne doit pas sans doute être considérée comme une pratique réelle et authentique, et elle ne diffère au fond des rites ordinaires que par l'origine céleste et les effets merveilleux qui lui sont attribués. Le mahâbhisheka est proprement le sacre d'Indra comme roi des dieux; appliqué à un roi mortel, il lui assure tous les genres de victoire, la domination de tous les hommes, la suprématie sur tous les rois, et cela durant toute sa vie, « qui s'étend jusqu'à la limite [extrême], jusqu'au nombre le plus élevé (ântâd âparârdhât[1]) »; c'est, comme le dit fort bien le Kathâ-

[1] Dans les Purâṇas, *parârdha* signifie « la moitié de la vie de Brahmâ ». (Cf. *Petersb. Wörterbuch.*)

saritsâgara, « l'onction du Cakravartin[1] »; une cérémonie, enfin, toute légendaire. Aussi le Brâhmaṇa transmet-il religieusement une liste de souverains, plus ou moins mythiques, qui ont joui de ce précieux privilége. La formule dont il se sert, et qui revient à peu près uniforme pour chacun, est digne de remarque : « *Tel* prince reçut de *tel* prêtre l'aindra abhisheka, puis il parcourut en la conquérant la terre tout entière, jusqu'à ses limites, et offrit le sacrifice du cheval » (*Ait. Brâhm.* VIII, 21). Le sacre paraît, dans ces *dires* sacerdotaux, comme le premier terme d'une trilogie qui se continue par le digvijaya et l'açvamedha. Une corrélation analogue se manifeste dans l'épopée, au moins entre le râjasûya et la conquête universelle.

Quand Yudhishṭhira, émerveillé des avantages acquis à Hariçcandra par la célébration de ce sacrifice, s'enquiert près de son entourage s'il remplit lui-même les conditions nécessaires pour l'entreprendre, Kṛishṇa, appelé en hâte à Indraprastha, reconnaît à ce vœu un obstacle dans la puissance du cruel Jarâsandha, qui épouvante tous les rois et les emprisonne pour les sacrifier à Mahâdeva[2]. Cependant, la défaite et la mort de cet ennemi apparaissent seulement comme le début d'une conquête générale du monde, dont le labeur est réparti entre les quatre frères de Yudhishṭhira; car, ainsi que celui-ci le dit à Kṛishṇa : « Il ne suffit pas de souhaiter la consécra-

[1] *Kathâsaritsâgara*, CX, 89 : « cakravartyabhishecana ».
[2] *Mahâbhârata*, II, 524 et suiv. 565 et suiv.

tion royale ..... Le roi seul obtient le râjasûya, qui embrasse tout [dans son domaine], qui est honoré en tous lieux, qui est le souverain de tous les êtres » (*Mahâbhâr.* II, 559). La même notion se retrouve dans des vers relatifs à Hariçcandra (II, 489 et suiv.), qui, « monté sur un char victorieux, tout orné d'or, conquit par la majesté (ou l'éclat, « çastrapratâpena ») de ses armes les sept continents. Quand il eut achevé de conquérir la terre entière avec ses montagnes, ses bois et ses forêts, il offrit le grand sacrifice du râjasûya. » La conquête universelle, qui, dans le Brâhmaṇa, était l'effet du sacrifice, en est ici la condition préliminaire[1]. Du rapprochement il résulte au moins que la consécration des héros épiques correspond au grand abhisheka du Brâhmaṇa, et l'on pourrait appliquer à Yudhishṭhira ce que le Râmâyaṇa dit de Râma, que les prêtres « l'oignirent avec une eau pure et parfumée, comme les dieux firent à Vâsava (Indra) aux mille yeux[2]. » Et, en effet, on ne saurait méconnaître que cette conception de la conquête universelle sort de la réalité, du possible, qu'elle doit avoir ses racines dans quelque notion théorique ou légendaire.

A plusieurs reprises, durant les rites de l'abhisheka, le roi est mis en possession de toutes les régions célestes (diçaḥ), et Mâdhavâcârya[3] est ainsi fondé à comprendre sous le nom de digvijaya les

[1] Lassen, *Ind. Alterthumsk.* I, 655 n.
[2] *Râm.* éd. Gorresio, VI, 112, 14.
[3] In *Taitt. Saṁh.* I, 8. 16 éd. Calcutta, p. 163.

cérémonies du sacre où le Kshattriya paraît sur le char ; nous avons vu que cette conquête représente la victoire d'Indra sur l'Asura et du soleil sur les ténèbres ; car ici, le dieu atmosphérique et le dieu solaire sont associés par la nature même des choses. Les plus anciens hymnes nous les montrent luttant ensemble[1], montés sur le même coursier (*Ṛig V.* I, 155, 1) ; tous deux (IV, 169) ils sont des « vainqueurs » et « ne sont jamais vaincus » ; parfois même c'est au héros solaire qu'est directement attribué cet exploit (*Ṛig V.* I, 156, 4-5). Le terme de *vijaya* arrive de la sorte à marquer spécialement le triomphe de la lumière sur les ténèbres et la nuit[2] ; ainsi voyons-nous Prajâpati, dans son rôle solaire, représenté comme *conquérant* les mondes[3] ; ailleurs, le soleil est le « conquérant du ciel » (svarjit, *Atharva V.* XIII, 2, 30), et plus bas nous rencontrerons le vijaya de la tête de Purusha, c'est-à-dire du soleil[4] (*Ath. V.* X, 2, 6). Le Taittirîya Brâhmaṇa (I, 7, 4, 4) a donc tout à fait raison quand il dit du roi consacré : *Vishṇur eva bhûtvemâm̃l lokân abhijayati*, « c'est seulement en sa qualité de Vishṇu, qu'il conquiert les mondes. » Cette notion avait si bien survécu dans la légende, que le Bhâgavata Purâṇa donne encore le nom de conquête, *vijaya* (par ex. VIII,

[1] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 94 et suiv.

[2] Cf. *Vâjas. Saṁh.* XXIII, 17 ; *Çatap. Brâhm.* XIII, 2, 7, 13 et suiv. Voy. encore *Çatap. Br.* V, 2, 4, 3 et suiv.

[3] *Çatap. Brâhm.* V, 2, 4, 1.

[4] « Qui donne à toutes les créatures le mouvement et la vie. »

21, 8), malgré sa forme toute pacifique, à la dépossession de l'asura Bali par Vishṇu-nain (cf. le *lokânâm vijaya* de Vishṇu, d'après *Bhâgav. Pur.* III, 9, 39). Le digvijaya n'est au fond qu'une autre forme du mythe des trois pas; si, à ce titre, il avait sa place toute marquée à côté des rites de la consécration royale, il est clair qu'il devait les suivre comme dans la légende du mahâbhisheka d'Indra, et dans celle du Cakravartin, mais non pas les précéder, ainsi que l'épopée le représente[1]. Plus il est certain que le Brâhmaṇa nous a, en ce qui concerne le râjasûya et le digvijaya, conservé l'ordre de succession naturel et nécessaire, plus il convient de remarquer le lien que, d'autre part, il signale entre le sacrifice du cheval et la conquête universelle.

Dans l'açvamedha, l'immolation du cheval est, d'après les prescriptions du rituel et les récits épiques, soumise à une condition essentielle: le cheval destiné au sacrifice, laissé pendant une année entière libre d'errer à son gré, doit avoir été partout efficacement protégé, par les guerriers commis à sa

[1] Je remarque à ce propos que, dans les passages en question du Mahâbhârata, le *digvijayaparvan* se trahit comme une addition secondaire; il est assez mal rattaché à l'ensemble du récit, où il se trouve d'ailleurs représenté par une double version (adhy. 24 et adhy. suivants); mais surtout il est à observer que le *râjasûyikaparvan* (v. 1204 et suiv.) reprend les choses exactement au point où les laissait le vers 522, et en des termes si semblables, que leur présence à titre égal dans les deux cas n'est point admissible; d'où il est permis de conclure à un état du texte où la narration passait directement du vers 522 au vers 1204, laissant ainsi de côté entre autres épisodes, tout ce qui est relatif au *digvijaya*.

garde, contre toute agression ennemie; il doit avoir recueilli partout les hommages et les respects. L'açvamedha devient ainsi la consécration et le signe de la souveraineté universelle; il est précédé d'un véritable digvijaya[1], et même, à en juger par la formule de l'Aitareya, du type de vijaya le plus ancien et, si j'ose le dire, le plus authentique. Que cette pratique, au moins sous sa forme théorique et complète, n'ait jamais été une réalité, c'est ce que montrent, et les impossibilités dont elle abonde, et les légendes qui s'y rattachent. Dans l'açvamedha de Yudhishṭhira[2], Arjuna est seul chargé de protéger le cheval[3] dans ses pérégrinations aventureuses; et ce trait de l'unité du défenseur, en dépit ou plutôt à cause de son invraisemblance, doit être regardé comme ancien[4]; le cheval, malgré la liberté qui lui est laissée, n'en fait pas moins exactement le tour de la terre (vers 2088, 2435), pour revenir précisément à son point de départ, dans le délai d'une

[1] Kâtyâyana (*Çrautas.* XX, 4, 27) donne directement ce nom à l'*Açvânusârana*, quand il prescrit de «donner, parmi les dépouilles du *Digvijaya* (digvijayamadhyât), celles qui viennent de l'est au hotṛi,» etc.

[2] *Mahâbhâr.* XIV, 1871 et suiv.

[3] L'Arjuna épique est certainement un descendant du vieil Indra. Weber, *Ind. Stud.* I, 415. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 61. Cf. encore *Vâj. Samh.* X, 21, où Arjuna est expliqué par le Brâhmaṇa comme = Indra. De même, les hymnes védiques représentent le plus souvent Indra triomphant *seul* des ennemis de la lumière. Voy. plusieurs citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 153 et suiv.

[4] Cf. Lassen, *Ind. Alterthumsk.* II, 982. Le nombre de 400 gardiens fixé par le rituel (Kât. *Çrautas.* XX, 2, 11) ne rend pas du reste les choses beaucoup plus admissibles.

année. Évidemment, le poëte, sous forme de comparaison, indique sa vraie nature, quand il raconte que « la poussière soulevée par le cheval resplendissait comme si l'on se fût trouvé en face d'Uccaiḥçravas » (v. 2591). Je considère donc qu'ici encore, ici surtout, nous sommes en présence d'une victoire toute mythologique, transportée dans le culte, ou par une pure fiction, ou mieux par un symbolisme fort ancien; que la course, enfin, du cheval du sacrifice n'est autre qu'une image de la révolution du coursier solaire dans le ciel. (Cf. *A. V.* XIII, 2, 5.)

Suivant M. Roth[1], il est vrai, le sacrifice du cheval ne serait pas une simple allégorie : il aurait été parfaitement habituel dès l'époque la plus reculée. Mais ce qui est vrai de l'immolation du cheval peut fort bien ne l'être pas de toutes les cérémonies accumulées autour d'elle par un rituel inventif et compliqué; et si des hymnes comme Ṛig Veda I, 162 forcent à considérer le sacrifice du cheval comme très-réel, il n'en est pas de même de ses formes développées jusqu'à l'impossibilité et à l'extravagance[2]; on peut affirmer au contraire que, entendu de la sorte, l'açvamedha a été dans la légende avant d'être dans le rituel. C'est ce dont témoigne, par exemple, l'histoire de Sagara[3]. Ses soixante

[1] *Petersb. Wörterbuch*, s. v. *Açvamedha.*

[2] Cf. les textes du Çatapatha Brâhmaṇa (ainsi que du Taittiriya) et du scholiaste, cités par M. Weber, *Ind. Stud.* X, p. 107 et note.

[3] *Mahâbhâr.* III, 8859 et suiv. al. Ce nom paraît désigner l'Océan *nuageux*, comme distillant le venin (« gara », cf. le Kâlakûṭa du barattement) de l'éclair.

mille fils ne peuvent empêcher le coursier de disparaître dans l'Océan ; ils ne le retrouvent dans le Naraka, à côté de Kapila « le magnanime, une masse resplendissante sans pareille, brillant d'un éclat aussi vif que le feu avec ses flammes » (v. 8877 et suiv.), que pour être réduits en cendres par un seul regard du Ṛishi. Il faut qu'Aṁçumat le ramène à son aïeul, obtenant à la fois la résurrection des Sâgaras et l'achèvement du sacrifice. Ici le cheval, ainsi qu'on l'a remarqué [1], est clairement le cheval solaire, qui disparaît dans l'Océan pour être rendu par Aṁçumat, c'est-à-dire le soleil lui-même. Si ce cadre de l'açvamedha n'appartient pas à la forme la plus ancienne et, pour ainsi dire, à la création spontanée de la légende, il suppose à coup sûr un souvenir présent du symbolisme propre de ces cérémonies. La même signification paraît dans tous les récits d'açvamedhas qui portent un cachet d'authenticité relative. C'est ainsi que, pour accomplir leur sacrifice, les Pâṇḍavas ont besoin d'abord de retrouver le trésor enfoui par Marutta. D'après sa légende (*Mahâbhâr.* XIV, 65 et suiv.), ce personnage, fils de Karaṁdhama, n'est autre qu'un de ces types des Asuras qui font échec à la puissance d'Indra et des dieux (Bali, etc.), confisquant la lumière et ses trésors (l'or enlevé au Meru et à Kuvera) : c'est le soleil lui-même que les Pâṇḍavas doivent arracher à la nuit, avant de le mettre en mouvement, sous les

[1] De Gubernatis, *Zoolog. Myth.* I, 331 et suiv.

traits nouveaux du cheval, à travers les régions célestes.

Les textes purement religieux suffiraient du reste à éclaircir pleinement ce point. Lorsque, dans les grandes cérémonies qui précèdent la mise en liberté du cheval, l'adhvaryu, sur l'invitation du brahman, l'attache avec la bride (raçanâ) consacrée, il le célèbre en ces termes mystiques : « Tu donnes le nom [à toutes choses], tu es le monde, tu es le conducteur, tu es le soutien [de l'univers] » (*Vâj. S.* XXII, 3). « C'est pourquoi, remarque le Brâhmaṇa (*Çatapatha Brâhm.* XIII, 1, 2, 3), celui qui offre l'açvamedha conquiert toutes les régions..... conquiert l'univers...... » Conduit dans des eaux non courantes (Kât. *Çr. S.* XX, 1, 37, et suiv.), le cheval est aspergé et consacré à Prajâpati et autres dieux. C'est alors que l'adhvaryu ordonne à un Âyogava[1] (ou à un Puṁçcalù, *mœchus*) de tuer un chien « à quatre yeux ». L'ordre s'exécute au moyen d'un pilon de bois de sidraka, tandis que le roi s'écrie : « Celui qui veut frapper le cheval, Varuṇa le tue. » Le chien assommé est enfin plongé dans l'eau, au-dessous du cheval, enveloppé dans une natte de jonc (vetasa). Ce chien à quatre yeux[2] n'est qu'un représentant des sombres chiens de Yama (« caturakshau Sârameyau », *Ṛig V.* X, 14, 10-12), et le cérémonial n'a de sens que comme une image drama-

[1] Sur ce nom, cf. Weber, *Ind. Stud.* I, 210.

[2] L'explication du scholiaste, in Kât. *Çr. S.* XX, 1, 38, est évidemment toute secondaire.

tisée de la victoire du cheval solaire, sortant au matin des eaux de l'espace et s'élevant au-dessus des ténèbres. Aussi le prêtre, au moment de lui donner la liberté, appelle-t-il le cheval « le Jeune », aussi lui commande-t-il de « suivre la voie des Âdityas » (*Vâj. Saṁh.* XXII, 19); ses gardiens sont les lokapâlas eux-mêmes, comme le marquent les paroles adressées aux guerriers qui l'accompagnent. « Ô Devas, gardiens des régions célestes, conservez aux dieux le cheval consacré pour le sacrifice ! » (*Vâj. S.* XXII, 19). Sur ce rapprochement est fondée sans doute la quadruple division de ces suivants, telle que l'enseigne le Brâhmaṇa (*Çat. Br.* XIII, 4, 2, 5); et c'est encore le même symbolisme qui s'exprime dans les prescriptions (Kât. *Çr. S.* XX, 2, 12-13; cf. 3, 20) qui interdisent au cheval, pendant la durée de sa course, et de se baigner et de s'approcher d'une cavale. Ces conceptions sont du reste fort anciennes, et plusieurs de ces traits se retrouvent dans un des hymnes du Ṛig, employés pour l'açvamedha (*Ṛig V.* I, 163), où, ainsi que le remarque M. Roth[1], « le soleil est célébré sous la forme d'un coursier qui parcourt le ciel, conduit par les dieux. »

« Lorsque, s'écrie le poëte, dès ta naissance, tu hennis en sortant de l'Océan ou des vapeurs, tu avais les ailes du faucon, les griffes du lion; ta naissance illustre veut des louanges, ô coursier! 1.— Donné par Yama, c'est Trita qui l'a attelé; Indra, le premier, l'a monté; le Gandharva a pris sa bride; du

[1] *Erläuter. zum Nirukta*, p. 41.

soleil, ô Vasus, vous avez fait le cheval. 2. — Voici [les eaux] qui dégouttent de ton corps[1], ô cheval; voici où tu poses ton sabot fécond; voici que j'ai vu tes rênes brillantes qui nous protégent, [fidèles] gardiennes de l'ordre sacré[2]. 5. — De loin, je te reconnaissais, en esprit, volant comme un oiseau au bas du ciel; j'ai vu ta tête ailée soufflant par les chemins faciles et sans poussière. 6. — Voici que j'ai vu ta forme la plus haute, empressée de conquérir le breuvage fortifiant sur la terre; quand l'homme est parvenu à jouir de toi, alors tu as avidement dévoré les plantes (c'est-à-dire le soma). 7. — Le char te suit, ô coursier, le héros, les vaches, l'amour des jeunes filles; les hommes ont recherché ton amitié, les dieux n'ont pu égaler ta force. 8. — Il a des cornes d'or; ses pieds sont d'airain; prompt comme la pensée, Indra a été devancé par lui; et les dieux se sont pressés à l'offrande de celui qui, le premier, a monté le cheval. 9. — Les coursiers aux pieds rapides, à la taille fine, les victorieux coursiers des dieux se rassemblent en troupes, comme les cygnes, en atteignant la voie divine[3]. 10. — Ton corps vole, ô cheval; ta pensée est rapide comme

[1] Ce trait rappelle des analogies relevées plus haut à propos de l'Açvaratna, et confirme, avec le trait qui suit, l'opinion exprimée sur la fusion, dans les mythes du cheval, d'un double aspect, d'un double élément naturaliste. Voy. encore ci-dessous.

[2] Les rênes, c'est-à-dire les rayons; cf. *raçmi*, corde et rayon, double sens sur lequel repose l'emploi cosmologique du mot, par ex. *Rig V.* X, 129, 5.

[3] C'est-à-dire que les Devas s'empressent à la suite du soleil, qui, en ramenant le jour, leur rend l'existence.

le vent; tes cornes se dressent dans tous les sens; elles pénètrent dans les forêts en jetant des flammes[1]. 11. — ..... » La suite nous ramènera à divers détails de cette description; il suffit pour le moment d'y constater et la course du cheval solaire à travers l'espace, et son union intime avec Indra « qui le monte », ces deux éléments principaux du symbolisme plus récent de la conquête universelle. Est-ce à dire qu'il faille, avec M. de Gubernatis[2], considérer l'açvamedha comme « une cérémonie originairement céleste »? Rien ne le prouve, et il faut constamment distinguer entre le sacrifice lui-même et le mysticisme qui s'est très-anciennement exercé sur lui, et qui a pu aussi déterminer ses déve-

[1] Les rayons solaires se répandent au milieu des nuages et des vapeurs. Cf. le « taureau aux mille *cornes* qui sort de l'Océan ». *Ath. V.* IV, 5, 1. Voy. aussi XIX, 36, 5, etc.

[2] *Loc. cit.* p. 232. — La pensée de l'auteur paraît en effet être celle-ci : qu'il a existé un *mythe* du sacrifice du cheval, comme expression de l'histoire du cheval solaire, antérieur à la pratique réelle de l'immolation du cheval, ou du moins indépendant d'elle; et qu'enfin des conceptions comme celles du vers *Vâj. Saṁh.* XXIII, 15, 17, se placeraient à la base, à l'origine même de tout le rite. C'est l'ordre inverse qui, aussi bien pour le cas présent que pour le Purushamedha (Weber, *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.* XVIII, 273), me semble le vrai. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille attribuer uniquement à une cause toute artificielle, comme l'inintelligence d'une locution vieillie (Roth, *Erläuter. z. Nir.* p. 142), cette idée, très-ancienne dans la spéculation brâhmanique, qui voit dans la création un sacrifice dont le démiurge est à la fois la victime et le prêtre. Cette conception se rattache au double rôle d'Agni, le feu du sacrifice, et, par suite, le créateur, et se relie aisément à des notions de même origine sur la puissance créatrice des austérités prêtées à l'agent cosmogonique.

loppements postérieurs. Il est certain, par exemple, que des légendes tout à fait indépendantes de toute idée de sacrifice s'étaient de bonne heure formées autour du cheval solaire, et préparaient son rôle dans la poésie épique.

A plusieurs reprises, il est question, dans le Ṛig, d'un cheval donné par les Açvins à Pedu : « Ô Açvins, vous avez donné à Pedu un cheval rapide, vigoureux, qui fournit mille trésors, invincible, tueur de serpents, glorieux, sauveur » (I, 117, 9). La légende ne dépasse point la simple mention de ce présent merveilleux; le coursier, toutefois, reçoit un certain nombre d'épithètes caractéristiques. Il est blanc (« çveta », I, 116, 6; X, 39, 10 al.), mérite les invocations (« havya », I, 116, 6; X, 39, 10; « carkṛitya », *ibid.* et I, 119, 10); il est bon, noble (« arya », I, 116, 6), rapide (« âçu », I, 116, 6; VII, 71, 5), procure mille choses précieuses (« sahasrasâ », I, 117, 9; 118, 9) et donne beaucoup de biens (« puruvâra », I, 119, 10), triomphe de l'ennemi (« aryo abhibhûti », I, 118, 9) et est invincible (« apratîta », I, 117, 9; « pritanâsu dushṭara », I, 119, 10); il est glorieux ou lumineux (« ṛravasya », I, 117, 9), sauveur (« tarutra », I, 117, 9; cf. I, 119, 10); poussé par Indra (I, 118, 9), hennissant (« johûtra », I, 118, 9), terrible (« ugra », I, 118, 9); doué de membres puissants (« viḷvaṅga », *ibid.*), il emporte rapidement son ami, c'est-à-dire Indra (« drâvayatsakha », X, 39, 10), et triomphe par ses flèches (« çaryair abhibhû », I, 119, 10); comme Indra, il est le

vainqueur des tribus des Asuras (« carshaṇîsâh », I, 119, 10), « puissant par quatre-vingt-dix-neuf [courages ou] exploits »; il est le meurtrier d'Ahi ou du serpent (« ahihan », I, 117, 9; 118, 9; cf. IX, 88, 4). Cette dernière fonction paraît même avoir été une des mieux établies dans la croyance populaire, si l'on tient compte des développements qu'elle reçoit dans ces vers de l'Atharvan (X, 4, 5 et suiv.) : « Le [coursier] de Pedu tue le serpent d'un bleu sombre[1], le blanc, le noir; le [coursier] de Pedu a fendu la tête de la ratharvî, de la couleuvre. — Coursier de Pedu, avance le premier, nous te suivons; éloigne les serpents du chemin où nous marchons. Voici où est né le [cheval] de Pedu, voici son chemin, voici les traces du coursier puissant, tueur de monstres. » Ces traits, même isolés, suffiraient à faire reconnaître le cheval solaire[2]; cette signification est démontrée d'ailleurs par leur analogie tant avec l'hymne cité tout à l'heure qu'avec les peintures de Dadhikrâ ou Dadhyañc, autre représentant védique d'un symbolisme du même ordre[3] : « De vous[4], dit un hymne (*Ṛig V.* IV, 38; cf. 39, 40; VII, 44), vien-

[1] *Kasarṇîla*, que je traduis par hypothèse comme *krishṇanîla*.

[2] Cf. *Ṛig V.* X, 80, 1 : « Agni nous donne le coursier vainqueur, Agni nous donne le héros glorieux qui règle les rites...... » *Ṛig V.* I, 30, 16 : Indra donne à ses adorateurs un « char d'or », qui n'a pas d'autre sens.

[3] Sous bénéfice, bien entendu, des remarques et des restrictions énoncées tout à l'heure.

[4] Le Ciel et la Terre, suivant Sâyaṇa, plus probablement Mitra et Varuṇa. Cf. I, 39, 2.

nent les dons[1] que jadis Trasadasyu a répandus sur les Pûrus; vous avez accordé le donneur de champs, le donneur de récoltes, le tueur, le destructeur terrible des Dasyus. Vous avez donné Dadhikrâ, le coursier aux bienfaits sans nombre, l'ami de tous les hommes, ce prompt vautour tacheté, rapide, digne de louanges comme un héros vainqueur de l'ennemi. En le voyant accourir d'un pas rapide, tout homme est ivre de joie, quand il presse sa marche, ainsi qu'un guerrier qui vole au combat, hâtant son char, fondant comme le vent..... » Dans les deux cas, il s'agit surtout de victoires sur les démons des ténèbres (IV, 38, 7, 9; « jishṇur açvaḥ », 39, 6); comme le cheval de Pedu, Dadhikrâ est supplié de préparer le chemin des hommes (VII, 44, 5) : « Que Dadhikrâ éclaire notre chemin, pour que nous trouvions le chemin du sacrifice. »

Entré de la sorte dans le courant légendaire, le rôle du cheval devait inévitablement subir, par la suite, plus d'une modification et plus d'un déguisement : la conquête universelle rattachée au sacrifice du cheval n'est qu'une de ces évolutions qui fixa sous une apparence dogmatique les libres jeux de l'imagination et du conte.

Au reste, ce symbolisme ne demeura point circonscrit dans une seule des cérémonies de l'açvamedha; il devait au contraire commencer de bonne heure à en pénétrer l'ensemble et à en déterminer

[1] *Dâtrâ'*. Cf. M. Müller, *Ṛig V.* translat. I, p. 229.

plusieurs détails. Ainsi, dans l'hymne même du Ṛig (I, 162) qui représente l'immolation du cheval avec le plus évident réalisme, trouvons-nous que le coursier est « né des dieux » (devajâta, v. 1), absolument comme Sûrya (X, 37, 1), et que « il s'est avancé dans les régions des dieux »(v. 7[1]). A plus forte raison, est-il aisé de reconnaître dans le rituel développé bien des traits de même origine.

Au second jour de sutyâ (l'açvamedha en compte trois), au moment où l'on attelle le cheval, l'adhvaryu récite ce vers : « Ils attellent le coursier[2] rouge, brillant, qui vient vers les hommes assemblés; voici les rayons qui rayonnent au ciel » (*Vâj. Samh.* XXIII, 5); monté avec le prêtre sur le char, le roi le conduit à des eaux voisines, et, y faisant avancer les chevaux : « Vâta, dit-il, a atteint les eaux, le propre corps d'Indra[3]; par ce chemin, ô chantre, fais revenir notre coursier » (XXIII, 7).

[1] J'observerai en passant que ce vers (162, 7) est ici hors de place (cf. la remarque générale de M. Roth, *Erläuter. z. Nir.* p. 19), et qu'il ne saurait être séparé des vers 12 et 13 de l'hymne suivant, avec lesquels il offre un parallélisme frappant d'idée et d'expression. Ils forment ensemble un de ces systèmes de trois vers qui ont, ainsi que d'autres constructions strophiques, laissé dans les hymnes tant de traces (cf., pour ne citer qu'un exemple, l'hymne VIII, 16. Voy. à ce sujet, Benfey, *Uebers. d. R. V.* notes 27, 60, 89, etc.) et dont la restitution prudente fournira certainement un jour à l'interprétation d'utiles secours. C'est ainsi que, dans le même hymne, il faut rapprocher encore le vers 12 des vers 5, 6, le vers 14 des vers 8, 9.

[2] Ou « le char ». Cf. les observations de M. Whitney, *Orient. and ling. studies*, p. 137 et suiv. sur ce vers.

[3] Cf. *Bhâg. Pur.* III, 12, 33, où les ténèbres sont appelées le « corps de Prajâpati ».

Il s'agit toujours, on le voit, du cheval solaire, qui reparaît quand les eaux prisonnières ont été atteintes et délivrées par le dieu. Les trois principales femmes du roi invoquent le cheval immolé, comme « le chef des dieux entre tous les dieux, le premier objet des désirs entre tous les désirs, le maître des trésors entre tous les trésors » (« nidhînâm̃ nidhipatim̃ », *Vâj. Sam̃h.* XXIII, 19). C'est alors que se placent ces rites répugnants qui accouplent la Mahishî (première femme du roi) avec le cheval mort (Kât. *Çr. S.* XX, 6, 14 et suiv.)[1]. Cette cérémonie même ne peut avoir son origine que dans le rôle solaire du cheval (cf. le Savitṛi védique)[2], pris comme expression de Prajâpati[3]; aussi, en relevant la reine, les prêtres doivent-ils prononcer ce vers du Ṛig : « J'ai chanté Dadhikrâvan, le coursier vigoureux et vainqueur; qu'il rende nos bouches

[1] A cette cérémonie paraît se rattacher l'efficacité spéciale de l'açvamedha pour assurer la descendance. Tel est le rôle de ce sacrifice au début du Râmâyaṇa, où l'expression de *patatrin* appliquée au cheval (éd. Schlegel, 13, 36) semble encore un écho lointain de sa primitive signification.

[2] Voy. sur ce point les très-justes remarques de M. Weber, *Omina und Portenta*, 392-3. Des expressions comme celle, citée plus haut, de « vṛishṇo açvasya retaḥ » ont pu d'ailleurs y avoir une action directe.

[3] Telle est l'intention cachée sous des jeux étymologiques dans le passage de la *Bṛihadâraṇyaka upanishad* (I, 2, 7): « Que ceci qui est mien devienne susceptible d'être sacrifié; que par là j'entre en possession d'un corps; alors ce qui s'enfla (se matérialisa, *açvayat*) devint cheval (*açva*); c'est pour cela qu'il peut être offert en sacrifice..... » Comp. la *Taittirîya Sam̃hitâ* (V, 3, 12, 1), qui fait « gonfler » l'*œil* de Prajâpati.

parfumées, qu'il prolonge nos vies » (*Vâj. S.* XXIII, 32); et un mysticisme tout analogue se manifeste encore dans les vers dont s'accompagne l'adhvaryu en dépeçant les membres de l'animal : « Qui te découpe? Qui te dépèce? Qui dissèque tes membres? Quel sage est ton sacrificateur? — Que régulièrement les saisons divisent tes membres comme des sacrificateurs, que par la force de l'année elles te dépècent. — Les demi-mois sont tes articulations; que les mois les dissèquent en t'immolant; que les Maruts coupent les nuits et les jours comme des membres détachés de ton corps... » (*Vâj. S.* XXIII, 39 et suiv.). Ce rapprochement du cheval et de l'année revient à plusieurs reprises dans les spéculations du Brâhmaṇa (*Bṛih. Âraṇ. upan.* au commencement; *Çat. Brâhm.* XIII, 2, 5, 1), où l'on pourrait relever une foule de détails concordant avec les observations qui précèdent, comme ce texte, par exemple (XIII, 2, 3, 1), qui déclare que l'homme ne connaît pas *directement, clairement* (añjasâ), le monde céleste, tandis que le cheval le connaît directement, et qui nous montre les dieux s'attachant à la queue du cheval pour s'élever dans les régions supérieures (svargasyaiva lokasya samashṭyai)[1].

Il serait plus aisé que profitable de multiplier les traits de ce genre. C'en est assez pour faire reconnaître, dans l'ensemble des cérémonies et des mythes qui se rattachent à la souveraineté universelle, un

[1] Cf. plus haut (*Ṛig V.* I, 163) la description de l'arrivée des dieux, *suivant* le coursier solaire.

cycle dont les éléments sont reliés par l'unité de la conception fondamentale; l'examen a montré combien était fondée, au moins dans l'idée, la formule, évidemment ancienne, du Brâhmaṇa qui condense et rapproche suivant un ordre précis des cérémonies isolées par la pratique et la légende postérieures[1]. Nous en retrouvons la progression naturelle et nécessaire dans la carrière du dieu, sacré au matin dans les vapeurs que sanctifie en quelque sorte le sacrifice, montant à l'horizon dans sa splendeur et sa force, conquérant ainsi son domaine céleste et y manifestant, par la révolution régulière et bienfaisante de son coursier, son universelle suprématie. Que d'ailleurs la notion du digvijaya ait été plus ou moins diversifiée, étendue, déplacée de son rang naturel, cela importe aussi peu que de la voir, dans des poëmes plus modernes, tout à fait isolée de l'idée religieuse[2]. On a assez vu, par la comparaison des récits épiques et des récits védiques, que le symbolisme manifeste dans toutes ces cérémonies n'est pas l'œuvre arbitraire de la réflexion froide et calculée. Les rites, ici, autant ou plus qu'en aucun cas, sont des mythes en action, plus ou moins recouverts par une végétation parasite d'artificielles combinaisons, plus ou moins mêlés de

[1] Rien là ne porte atteinte à l'autorité relative revendiquée pour cette formule et ces gâthâs de l'Aitareya Brâhmaṇa. — Weber, *Ind. Liter.* p. 123 et suiv.

[2] Par exemple le Vijaya de Dilîpa, au IVe chant du *Raghuvaṁça*.

cérémonies étrangères à la donnée essentielle. Ainsi avons-nous été autorisé à comparer les pratiques et les légendes, à les rattacher les unes aux autres, à les éclairer les unes par les autres.

A côté de ses prescriptions, l'Aitareya Brâhmaṇa a consigné dans le mahâbhisheka d'Indra un récit qui, par plusieurs traits, peut se comparer directement avec la légende de notre Cakravartin. Le dieu y reçoit les titres de « gardien du sacrifice, gardien de la prière, gardien de l'ordre sacré » (dharmaṇo goptâ), dont le dernier répond exactement à la fonction de dharmarâja, qui appartient au Roi de la roue, en vertu de laquelle il fait tourner le cakra; et cet exemple prouve, pour le remarquer en passant, que, même à un titre dont une constante application au Buddha semblerait d'abord démontrer le caractère exclusivement buddhique, il peut être permis de rechercher des attaches anciennes et lointaines. Le récit conclut ainsi : « Indra devint un Parameshṭhin comme Prajâpati; ayant reçu cette grande onction, Indra conquit suivant toutes les formes de la conquête; il s'empara de tous les mondes; il conquit la suprématie..., il devint dans ce monde l'Être existant, régnant par soi-même, et, dans l'autre, le monde céleste; il obtint la satisfaction de tous ses désirs[1], et devint immortel » (VIII, 14). Ici encore, la « conquête » suit la consécration, et, comme pour le Cakravartin, cet avénement entraîne le privilége

[1] Kât. *Çr. S.* XX, 1, 1 : « Râjayajño 'çvamedhaḥ sarvakâmasya ».

de l'immortalité [1]. En somme, cette description est pourtant secondaire, et, loin d'être la source, ne peut être considérée que comme une application, une sorte d'apothéose des cérémonies et des chants prescrits par le rituel.

Leur analyse nous a fait passer en revue une série d'*emblèmes* qui, ou identiques ou du moins reconnaissables, paraissent avec un rôle important dans la légende du Cakravartin. Dans l'*action*, les analogies ne sont pas moindres : si l'on rapproche et combine ce triple élément : *abhisheka*, *vijaya*, *açvânusârana*, on possède la clef de toute l'histoire de ce roi « consacré »[2] (mûrdhâbhishiktah, *Lal. Vist.* p. 15, l. 13, etc.), qui, monté sur le « cheval » ou suivant la roue, parcourt en « conquérant » (vijitavân, nirjitya, *Lal. Vist.* p. 15, l. 8; p. 19, l. 22) toutes les régions, et « conquiert », mais « non par la force ni par les armes » (adandenâçastrena nirjitya, *Lal. Vist.* p. 19, l. 22), la terre tout entière. Pour ce qui est enfin du *personnage*, tout le cérémonial se rattache à deux noms, Indra et le Soleil. Que Vishnu ait pu, surtout sous des influences populaires, recueillir ce double héritage, ses origines propres et son importance croissante l'y destinaient également. Cette sorte de fusion ainsi constatée permet d'aller rechercher jusque dans les hymnes certaines phrases

[1] C'est-à-dire, suivant Sâyana, d'une « longue vie ». Haug II, p. 519 note.

[2] Kât. *Çr. S.* XX, 1, 1, schol. : « Râjaçabdo abhishekavati kshatriye varttata ityuktam pradeçântare ».

mythologiques, d'où est sortie plus ou moins indirectement toute notre légende, qu'elles contiennent en germe. « Quand, dit un poëte, tu as apporté au ciel le soleil, cette lumière éclatante, tous les êtres, ô Indra, t'ont fait soumission! » (*Ṛig V.* XIII, 12, 30); il suffirait de remplacer *sûryaṁ* par son synonyme *cakraṁ*, pour que le vers s'appliquât rigoureusement au Cakravartin; de lui aussi on pourrait dire ce qu'un autre ṛishi proclame de Sûrya (*Ṛig V.* VII, 66, 14) : « Ce beau corps [de Sûrya][1] s'est élevé sur les pentes du ciel, porté par son coursier brillant et portant la lumière à tous les êtres[2]. » Analogie dans le *héros*, analogie dans les *symboles* et dans la *mise en scène*, les liens sont évidents. La similitude se vérifie jusque dans de simples détails.

Si le cheval du sacrifice est confié à la garde des dieux qui président aux régions célestes, une source chinoise[3] nous représente le Cakravartin accompagné de « quatre génies », qui ne peuvent être que les quatre mahârâjas lokapâlas[4]. La même autorité signale des « perles » dans les crins du cheval (ci-dessus). Or les trois principales reines doivent, au second jour de sutyâ de l'açvamedha, attacher soli-

[1] Sur la beauté du Cakravartin, cf. plus haut.

[2] De même Indra est, à plusieurs reprises, armé du cakra et triomphe à l'aide de cette arme céleste, par ex. *Ṛig V.* I, 53, 9; VII, 85, 16, al.

[3] *Foe koue ki*, p. 132. Cf. les quatre Devas qui entourent Sammata le Cakravartin. Hardy, *Man. of Budh.* p. 126.

[4] Sur le chiffre « quatre », cf. Burnouf, *Introd. au B. I.* p. 603 et suiv.

dement des joyaux d'or (maṇîn sauvarṇân), chacune cent et un, aux crins du front, du cou et de la queue du cheval destiné à être immolé[1]. C'est le cas de rappeler enfin les «ratnahavîm̃shi», qui portent avec eux comme un témoignage exprès de la préexistence d'un mythe très-analogue, sinon identique, à celui du Roi de la roue. De son côté, la légende prend son point de départ dans les rites : onction, ablutions et jeûnes doivent nécessairement précéder l'apothéose (*Lal. Vist.* p. 15, l. 12 et suiv. etc.).

Cependant les conclusions établies pour le cas particulier des ratnahavîm̃shi ne s'imposent pas moins nettement pour l'ensemble. Le Cakravartin n'est point une création arbitraire, le sujet idéal des prescriptions liturgiques; c'est bien un type mythologique, altéré sans doute, mais toujours vivant. La légende sait encore qu'il rend fécondes toutes les parties de la terre qu'il parcourt[2] (*Lal. Vist.* p. 16,

[1] *Çatap. Br.* XIII, 2, 6, 8.— Kât. *Çr. S.* XX, 5, 16.— Quant à la couleur du cheval, le sûtra XX, 1, 29 et suiv. est fort incertain ; l'indication du s. 36 tout au moins s'accorderait bien avec le Lalita Vistara, qui le désigne comme *nîlakṛishṇa*. Cf. les «çyâvâḥ» (çyâmâḥ), coursiers de Savitṛi, et les remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 531 et suiv.

[2] Ce trait, emprunté aux bienfaits physiques du dieu solaire et étendu au domaine moral, se retrouve comme un des effets du râjasûya légendaire, p. ex. *Mahâbhârata*, II, 1204; VII, 2397. Il semble même que des idées de ce genre aient influé sur les conceptions d'un âge d'or. Comp. Sāturnus = Savitar + na. (Schweizer, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 64-8.) Cf. aussi des légendes comme celle du Cakravartin Sudarçana (c'est le nom du disque de Vishṇu) ap. Beal, *Journ. of the R. As. Soc.* new ser. t. VI, p. 378.

l. 13 et suiv.); il dirige le disque solaire, et par là il est le « dharmarâja », le gardien de la régularité [1] et de l'ordre dans la nature et dans les pratiques sacrées; pour lui rendre hommage, les rois tiennent en main une coupe d'or remplie de sable d'argent ou une coupe d'argent remplie de sable d'or, identiques les unes et les autres à ces « coupes d'or » du nuage où les éléphants des mahârâjas célestes portent une eau pure destinée aux ablutions de Çrî, « la reine universelle », quand elle sort de l'Océan [2]. Enfin, nous l'avons vu, la légende entière est avant tout vishṇuite, et le mythe du barattement en fournit les éléments constitutifs.

Le Cakravartin, c'est Vishṇu lui-même, mais Vishṇu vu sous un certain aspect, façonné sous l'empire d'idées déterminées, sous l'influence de légendes liées étroitement, sinon essentielles, au cycle du dieu. L'intérêt des conceptions et des pratiques que nous venons de passer en revue est de faire sentir comment et de quels éléments anciens a pu se constituer, autour de son nom comme d'un foyer central, cet ensemble légendaire d'apparence si nouvelle [3]. Le Pṛithu des Purâṇas offre une figure, en

[1] Savitṛi, dans les hymnes, est représenté comme maintenant des lois fixes; il est appelé *satyadharman* (citat. ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 163). Vâjas. Saṁh. (IX, 5), déclare que c'est lui qui a créé l'ordre (dharman) sur la terre. De même, Vishṇu est dit « dharmâṇi dhârayan », *Ṛig V.* I, 22, 18.

[2] Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, p. 145.

[3] Cf. *Mahâbhârata*, XII, 13217 : « açvamedhaṁ yajñaṁ *Vaishṇavaṁ* ».

somme, assez comparable au Cakravartin; mais combien par son impersonnalité, par le caractère plus compréhensif et plus divin de ses attributs et de son rôle, le Roi de la roue demeure un représentant plus direct et plus authentique du type originel!

CHAPITRE DEUXIÈME.

LE MAHÂPURUSHA, LE CAKRAVARTIN ET LE BUDDHA.

Après avoir considéré le Cakravartin en lui-même et à l'état isolé, nous arrivons maintenant à l'examen des traits communs qui le lient au Buddha. Ils ont été signalés dès le début, car ils constituent pour nous le principal intérêt du personnage. Ce n'est pas qu'il soit rigoureusement exact de dire, comme le général Cunningham [1], que « le Buddha était habituellement appelé le mahâ cakravartî râjâ »; si pourtant la communauté des attributs, si un rapprochement étroit, tempéré seulement par des réserves dont il nous est encore possible de reconnaître la cause, témoignent, dans les habitudes du langage légendaire, de l'identité essentielle de deux personnages, il est permis de présumer que le Buddha et le Roi de la roue doivent par les origines se toucher de bien près.

Non-seulement ils partagent certains titres, certaines fonctions et certains emblèmes, — le titre de dharmarâja [2], l'emblème du cakra, la fonction du dharmacakrapravartana [3]; — mais, annoncés au

[1] *Bhilsa Topes*, p. 352. Dans le passage du Foe koue ki auquel renvoie l'auteur, je ne vois rien qui justifie cette affirmation; et il remarque lui-même que le passage allégué de Turnour (corr. 106 en 1006) constate en définitive une simple similitude d'attribut entre les deux personnages. Cf. cependant *Lal. Vist.* 107, 11.

[2] Beal, *Cat. of. buddh. script.* p. 18, etc.

[3] *Lal. Vist.* p. 16, l. 16 et suiv.

monde par des prodiges tout semblables, ils naissent avec des signes parfaitement identiques et dont le privilége n'appartient qu'à eux seuls. Les deux carrières n'apparaissent de la sorte que comme une double ramification de l'activité et du rôle d'un personnage, en réalité unique; commencées sous les mêmes auspices, elles se terminent par les mêmes cérémonies; les mêmes rites funéraires leur sont communs. — Quelle est la signification, quelles sont les origines de ces traits divers? Comment l'application en a-t-elle été faite à nos deux héros? Dans quelle mesure s'accordent-ils avec les observations qui viennent d'être exposées? Telles sont les questions auxquelles nous allons essayer de répondre.

I.

Les signes du Mahâpurusha, leur caractère général. — Points de comparaison dans le brâhmanisme. Purusha dans les Védas et dans la période suivante. Les Mahâpurushas de Varâhamihira.

Suivant la légende unanimement acceptée par les buddhistes, le Bodhisattva nouveau-né porte, clairement apparents sur sa personne, une série de signes merveilleux. En les voyant, le ṛishi Asita[1], miraculeusement arrivé de l'Himavat à travers l'espace, reconnaît (et c'est là leur importance propre) qu'une double voie s'ouvre devant Siddhârtha : s'il reste dans son palais, il sera un cakravartin; s'il

[1] Sur ce personnage, cf. Kern, *Bṛihat Saṁh.* préf. p. 41.

renonce au monde, il deviendra un Buddha parfaitement accompli[1] (*Lal. Vist.* p. 115 et suiv. cf. p. 16). Ce sont les mahâpurushalakshaṇâni, qui, plus exactement, se décomposent en trente-deux *lakshaṇas* ou signes principaux, et quatre-vingts *anuvyañjanas* ou signes secondaires. Le mémoire que Burnouf a consacré à cette double énumération[2] demeurera sans doute définitif pour la plupart des détails de l'explication littérale et philologique, mais non point, je pense, en ce qui touche la valeur générale et la signification de l'ensemble.

On n'a vu jusqu'ici, dans cette description, que des «signes de beauté», inspirés tant par l'idéal indien de la perfection physique que par des souvenirs directs de quelques particularités propres à la personne historique de Çâkyamuni (Burnouf, p. 618 et suiv. *Introd.* p. 346). Il semble pourtant que le caractère évidemment symbolique ou fabuleux de certains traits doive nous tenir d'abord en garde contre une interprétation trop réaliste de tous les autres. Personne ne peut douter que les «roues belles,

[1] Un passage semble pourtant faire des trente-deux lakshaṇas le privilége du Buddha, à l'exclusion du Cakravartin. Le ṛishi Asita dit à Çuddhodana (*Lal. Vist.* p. 121, l. 8 et suiv.) : «Na ca Mahârâjacakravartinâm evaṁvidhâni lakshaṇâni bhavanti; bodhisatvânâñca tâdṛiçâni lakshaṇâni bhavanti»; mais le «ca» qui suit «bodhisatvânâṁ» prouve que cette leçon (malgré le traducteur tibétain, qui paraît l'avoir eue sous les yeux, — Foucaux, *Rgya tcher rol pa*, II, 108) est incorrecte, et suppose dans le premier membre de phrase «cakravartinâm evaivaṁvidhâni...», qui satisfait à la syntaxe et au sens (cf. 118, 12, al.).

[2] *Lotus de la bonne Loi*, p. 553 et suiv.

lumineuses », inscrites sous la plante des pieds, ne relèvent, au moins sous cette forme précise, de l'invention et de la fantaisie; il en est visiblement de même de cette protubérance du sommet de la tête, qui dénoterait une conception vraiment trop étrange de la beauté; et l'on en peut dire autant de cette « langue longue et mince » du Mahâpurusha, assez longue pour aller rejoindre son front. Sans parler de ce g« oût excellent » et surtout très-puissant, qualité assurément singulière chez un Buddha, la « voix de Brahmâ » ni la « mâchoire de lion », prises littéralement, ne donnent un sens appréciable. En supposant même qu'il parût possible de rattacher à la réalité, à des souvenirs altérés et lointains, l'un ou l'autre de ces traits, ce procédé aurait encore contre lui leur rôle dans la légende et dans le culte. Quand nous voyons une assemblée composée de myriades de koṭis de Bodhisattvas et de Buddhas appliquant leurs facultés surnaturelles à tirer la langue, à l'élever jusqu'au monde de Brahmâ, à en faire jaillir un nombre incalculable de rayons lumineux[1], nous ne pouvons méconnaître que nous sommes en plein domaine mythologique, ni demander à la réalité le secret de ces fantastiques rêveries. L'Ushṇîsha a de même pour fonction d'émettre des rayons fabuleux qui éclairent tous les mondes, et du cercle de poils laineux et blancs qui s'étend entre les sourcils partent ces lueurs qui vont surprendre et réjouir un instant

[1] *Lotus de la bonne Loi*, p. 234.

jusqu'aux tristes habitants des enfers Lokântarikas. On pourrait, à toute rigueur, imaginer que les disciples de Çâkya eussent découvert sous la plante de ses pieds certaines lignes dont, pour des yeux prévenus, la combinaison donnât à peu près l'apparence d'une roue avec sa jante, ses rais et son moyeu; mais comment séparer ce trait du rôle si considérable et de la roue et des pieds sacrés dans le culte et dans la tradition, ou comment dériver un fait si notable d'un puéril accident d'optique légendaire? Ici, comme dans tous les cas analogues, les traits fondamentaux et anciens sont sûrement les plus singuliers, les plus mythologiques. Les plus simples, les plus réalistes doivent nous être aussi les plus suspects; de ces derniers, plusieurs ont du reste, nous le verrons, laissé en chemin des nuances qui les faisaient à l'origine plus significatifs et plus caractéristiques. Ils ne sauraient, en aucune façon, nous empêcher de reconnaître les vrais éléments de ce corps merveilleux du Buddha, dont la légende nous dénonce assez la divine origine, quand elle nous le montre s'étendant, par l'effet de sa puissance surnaturelle, au point d'embrasser tout l'espace et d'atteindre aux extrêmes limites de l'univers [1].

Aussi bien, la description dont il s'agit n'est point un apanage exclusif du Buddha, elle appartient à titre égal au Cakravartin, ou plutôt elle n'appartient en propre ni à l'un ni à l'autre, mais

[1] Hardy, *Man. of Budh.* p. 365, al.

au Mahâpurusha (mahâpurushalakshaṇâni), qui apparaît ainsi comme une unité supérieure, embrassant à la fois l'un et l'autre personnage. On s'est, il est vrai, accoutumé à traduire ce nom littéralement: «le grand homme», sans y attacher de signification plus individuelle ni plus précise que nous ne faisons d'ordinaire à ce titre. C'est là une évidente méprise.

Le Mahâbhârata (XII, 12701 et suiv.) nous montre Nârada quittant l'ermitage des ṛishis Nara et Nârâyaṇa pour se rendre au Çvetadvîpa, l'*île Blanche*, et y jouir de la vue, y recueillir les enseignements de Purusha ou Mahâpurusha, suprême expression de la divinité et de l'âme universelle. A son retour à l'ermitage de Badarî (v. 13334 et suiv.), il aperçoit les deux Ṛishis, «qui par leur éclat surpassent la splendeur du soleil qui illumine toutes choses; ils portent en cercle leurs cheveux nattés; ils ont les doigts des pieds et des mains reliés par une membrane, les pieds marqués du signe de la roue, la poitrine large, les bras longs; ils ont quatre testicules, soixante dents, huit canines; leur voix est puissante comme le mugissement du nuage; beaux, le front haut, les sourcils, les joues, le nez parfaits, la tête semblable à un parasol, — tels étaient ces deux êtres divins, doués des signes, appelés (ou *caractérisés comme*) Mahâpurushas [1].» Alors, rendant hommage à ces deux «Purushottamas» (v. 13343), Nârada leur

[1] «Evaṃ lakshaṇasampannau mahâpurushasaṃjñitau», v. 13342.

déclare qu'ils sont pour lui l'image exacte de ce qu'il a vu dans le Çvetadvîpa; qu'eux seuls au monde ressemblent à Purusha[1] (ou Mahâpurusha, c'est tout un; cf. v. 13035, al.); de même aussi, ils ressemblent exactement aux Çvetas Purushas, aux hommes blancs qui forment la cour du Dieu souverain, et qui nous sont décrits en effet (v. 12706) «ayant la tête en forme de parasol, la voix puissante comme le bruit du nuage, les pieds semblables à des centaines de lotus; ils ont soixante dents, huit canines éclatantes de blancheur, et leurs langues lèchent tout entier leur visage comparable au soleil.» Ces «hommes blancs» ne sont évidemment que des représentants multiples du type unique du Purusha souverain; lui-même reçoit directement l'épithète de Çveta (*Mahâbhârata*, XII, 13512)[2]. Quant à Nara et Nârâyaṇa, non-seulement ils obtiennent, nous venons de le voir, le titre de Mahâpurusha, ou, ce qui est la même chose, de Purushottama, ou de Uttamapurusha (v. 12696), mais ils sont célébrés en réalité comme l'expression de la divinité souveraine (vers 12660 et suiv.). Nârâyaṇa est le nom même du Purusha ou Mahâ-

[1] «Yair lakshaṇair upetaḥ sa harir avyaktarûpadṛik — tair lakshaṇair upetau hi vyaktarûpadharau yuvaṁ», v. 13352 et suiv.

[2] M. Weber (en partie suivi par M. Lassen, *Ind. Alterthumsk.* II, 1096 et suiv.) a exprimé à plusieurs reprises, et en dernier lieu dans son mémoire sur la *Kṛishṇajanmâshṭamî*, des idées assurément fort ingénieuses, avec lesquelles les résultats où nous arrivons s'accordent assez mal; nous y reviendrons plus utilement dans les *Conclusions* de la présente étude.

purusha du Çvetadvîpa, dont le titre complet est *Purusha Nârâyaṇa*, en sorte que ces ṛishis Nara et Nârâyaṇa ne peuvent être considérés que comme un dédoublement légendaire (*Nara*, synonyme de *Purusha*[1]) du type spéculatif, dont l'unité essentielle se prolonge, pour ainsi dire, dans l'union persistante des deux personnages.

Si l'on tient compte des traits épars concordant avec ces inductions et directement attribués au suprême Purusha; si, d'autre part, on considère que bon nombre des caractères (et non les moins significatifs) des descriptions précitées se retrouvent parmi les lakshaṇas buddhiques, une double conclusion s'impose à l'esprit : celle-ci d'abord, que c'est à Purusha lui-même que reviennent en propre les traits signalés, et, en second lieu, que le Mahâpurusha buddhique n'est pas différent de ce personnage. Il ne faut donc plus parler des «signes du ou d'un grand homme», mais, ce qui est fort différent, des signes propres du grand Purusha, de cet Être suprême de qui Brahmâ dit (*Mahâbhâr.* XII, 13748 et suiv.) : «A lui l'unité et la grandeur; il est appelé le mâle unique; cet être unique, éternel, porte le nom de Mahâpurusha.»

Il est vrai que ses épithètes les plus prodiguées sont celles de *nirguṇa*, *avyakta* et autres semblables,

[1] Il est naturel de penser que le penchant à l'allitération et aux jeux étymologiques a pu influer sur cette substitution (cf. Weber, *Ind. Stud.* IX, 2 n.), et une action analogue se manifeste, semble-t-il, dans le rôle attribué auprès d'eux à Nârada.

qu'il est, en théorie, invisible à tous[1], et que les sages Ekata, Dvita et Trita quittent le Çvetadvîpa sans l'avoir pu contempler (*Mahâbhâr.* XII, 12804 et suiv.); quand Brahmâ, seul de tous les dieux, obtient de voir l'Être souverain, c'est seulement sous le masque d'une tête de cheval qu'il lui apparaît (v. 13098). Cependant, d'après certains vers, c'est surtout la *gloire* où il est enveloppé qui le rend insaisissable aux yeux (« prabhâmaṇḍaladurdriçaḥ », v. 13806); et nous relèverons par la suite plusieurs détails qui témoignent également d'une conception moins spiritualiste et moins idéale. A l'exemple de tous les anciens types cosmologiques de l'Inde, Purusha présente comme une synthèse, parfois imparfaitement agencée, d'éléments mythologiques et d'éléments spéculatifs, de souvenirs naturalistes et de systèmes panthéistiques. Le premier de ces deux aspects nous intéresse seul ici; il est nécessaire de nous y arrêter un moment, tant pour préparer des *signes* une interprétation plus sûre, que pour découvrir comment ce personnage a pu prendre dans notre légende la place qu'il y occupe.

Dans l'hymne célèbre du Ṛig Veda (X, 90)[2] Purusha[3] figure comme une sorte de corps prodi-

[1] *Mahâbhârata*, XII, 12907 et suiv.

[2] La dernière traduction est celle de M. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 367 et suiv., où l'on trouvera l'indication des essais antérieurs.

[3] Mahâpurusha est à Purusha comme Mahendra à Indra, Mahâdevî à Devî, Mahâmâyâ à Mâyâ, etc.

gieux d'où sont sorties les différentes parties de la création sensible : il a mille têtes et mille yeux; son âme produit la lune[1]; son œil, le soleil; son souffle, Vâyu; sa bouche, Indra et Agni; de son nombril sort l'atmosphère; de sa tête, le ciel, etc. Cette peinture est l'expression même de l'idée essentielle contenue dans le nom de Purusha, et d'une conception encore naïve de l'univers comme du propre corps de la divinité[2]. Mais ce symbolisme y paraît intimement mélangé déjà avec cette notion, beaucoup moins simple, qui voit dans la création le sacrifice de l'agent cosmogonique lui-même[3], ou, ce qui est encore plus fréquent dans la suite, l'effet prodigieux de ses austérités. Nous avons eu occasion (p. 92 n., p. 42 n.) de rappeler les origines grammaticales et étymologiques, si j'ose le dire, de tout ce système ; avant de se sacrifier soi-même, le dieu fut représenté sacrifiant *pour* lui-même (Roth, *loc. cit.*); avant de marquer les *pénitences de Brahmâ*, des expressions comme «brahmaṇo tapas» signifièrent «l'éclat, le feu du rite sacré[4]». De pareilles

[1] Jeu de mots sur *manas* et candra*mâ*, radical *man* et radical *mâ*.

[2] Purusha signifie simplement «l'homme». On peut, sur l'étymologie de ce nom, comparer Johäntgen, *Ueber d. Gesch. des Manu*, p. 5, n. 7.

[3] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 372 et suiv.

[4] La comparaison des épithètes appliquées à Brahmâ, *Ath. V.* X, 7, 36, avec des passages comme *Ṛig V.* X, 183, 1 (évidemment adressé à Agni, *le générateur*, malgré l'anukramaṇî), serait à cet égard décisive. On peut comparer encore X, 190, 1, où le rôle cosmogonique est attribué à l'«abhîddham tapas». C'est ainsi qu'en un passage du *Çat. Brâhm.* (II, 2, 4, 1) le premier fruit des austérités de

confusions étaient en quelque sorte appelées par le rôle d'Agni, l'agent tout ensemble et l'instrument, sinon le sujet de l'offrande. Or, Agni fut de bonne heure considéré comme démiurge, et par suite de cette erreur de perspective, qui transporta à l'origine des choses la création journalière du matin, il partagea avec le dieu solaire, encore que sous bien des déguisements, les plus hautes fonctions cosmogoniques : le sacrifice et le soleil, l'un cause

Prajâpati, le créateur, est Agni, qui sort de sa bouche (cf. ci-dessous). Lorsque, au contraire, ce sont les eaux primitives qu'on nous représente livrées, pour créer, aux rigueurs ascétiques, et produisant l'œuf d'or (*Çat. Br.* XI, 1, 6, 1), il semble qu'il y ait là un souvenir du *tapas*, de l'éclat, de l'autre agent créateur, du Soleil qui sort de l'Océan (cf. *Ṛig V.* V, 26, 7). Le sens *primitif* du mot *brahman* est pour nous assez indifférent; qu'il ait signifié d'abord « l'ardente prière » (Roth, *Zeitschr. der D. Morg. Ges.* I, 67 et suiv.) ou bien « pousse », puis « croissance, prospérité » (M. Haug, *Sitzungsber. der Münchener Akad.* 1868, t. II, p. 80-100; *Brahma und die Brahmanen*, p. 5 et suiv.), il est certain (et cela ressort à l'évidence des passages groupés par M. Haug, p. 81 et suiv.) qu'à l'époque védique, il s'applique régulièrement au chant sacré ou, plus généralement, à l'ensemble même du sacrifice (cf. Brahmaṇaspati). Et en considérant même cet emploi comme secondaire (Haug; cf. Johäntgen, *Gesch. des Manu*, p. 120-1), il n'en est pas moins sûrement antérieur à tout le développement mythologique et spéculatif du mot. Ainsi, les textes qui font remonter soit à un sacrifice (de l'agent créateur, comme dans le cas de Purusha, ou, par lui, des objets sensibles, comme dans le cas de Viçvakarman, *Ṛig V.* X, 81, 1; cf. 5, 6), soit aux austérités (ou quelque traduction qu'on adopte pour *tapas*) du créateur (cf. encore *Taittir. Sam̃h.* III, 1, 1, etc.), remontent à cette même source. Le dieu Brahmâ n'est lui-même que la réalisation dans un être précis de ces mêmes idées (d'où son lien avec Sarasvatî, avec Iḷâ, etc.), se prolongeant parallèlement dans la spéculation, sous la forme neutre. Cf. ci-dessous un développement analogue de Virâj et de Purusha.

idéale et efficiente, l'autre[1], cause matérielle de la renaissance du jour; — il n'est pas un des représentants anciens de la puissance créatrice[2] qui ne se laisse aisément réduire à l'un ou l'autre de ces personnages divins, ou qui du moins ne leur emprunte la plupart des éléments agrégés autour de son nom. Ce dernier cas s'applique, dans une large mesure, à Purusha.

Sur sa parenté avec le sacrifice reposent, non pas seulement l'image qui le représente immolé par les dieux (*A. V.* VII, 5, 4, etc.), mais cette autre encore qui dérive de lui l'origine des hymnes et de la poésie religieuse (v. 9), et même cette filiation, devenue classique, des castes (v. 12), qui nous sont données par là comme l'effet primitif des institutions et de l'ordre sacré. D'autres traits semblent plutôt solaires: c'est ainsi qu'il « dépasse les extrémités de la terre » (v. 1) enveloppée dans son rayonnement; c'est ainsi que, par une allusion transparente aux trois pas de Vishṇu, il réside aux trois quarts ou à trois pieds (« tripâd », v. 3, 4) dans les régions supérieures, et « se répand en tous sens parmi les êtres »; les saisons suivent le sacrifice de Purusha (v. 6),

[1] « Vishṇukramair vai prajâpatir imaṁ lokam asṛjata », dit encore p. ex. le *Çatap. Br.* VI, 7, 4, 7.

[2] Cf. sur un grand nombre de ces types le chapitre de M. Muir, *Progress*, etc. *Sanskrit Texts*, V, 350 et suiv. Le type de Skambha est particulièrement digne de remarque et rigoureusement comparable à notre Purusha (*A. V.* X, 7), tant par l'ébauche de description anthropomorphique que par le double élément, igné et solaire, dont il offre la synthèse.

comme nous les avons vues rattachées à l'immolation du cheval solaire. Le vers 5 ne s'explique que par le mélange de l'un et l'autre élément : le sacrifice engendre la prière (virâj [1]) dont la vertu amène l'apparition du jour [2] ; on en pourrait dire autant du vers 2, qui nous montre Purusha « s'élevant au-dessus [des ténèbres] par la nourriture [de l'offrande] ». En résumé, dans ce morceau, le titre le plus ancien de Purusha, nous trouvons la description anthropomorphique et allégorique à la fois, expression propre de l'idée mère du type, très-imprégnée déjà de caractères mythologiques, et participant de la double nature du feu sacré et du dieu solaire. Tous les développements suivants ne font que mettre en œuvre et élargir ces premières données. C'est ce que montre bien un hymne curieux de l'Atharva Veda (X, 2) [3] :

« 1. Par qui ont été produits les talons de

[1] Le rôle typique de la Virâj, représentant la poésie sacrée en général, et particulièrement dans son rôle cosmogonique (cf. la note de M. Muir in *loc. cit.*; Weber, *Ind. Stud.* VIII, 58 et suiv.), repose en grande partie sur son nom, également applicable à Agni lui-même (*Çat. Br.* X, 4, 3, 21 : « virâḍ agnir iti », — où l'explication n'est que du mysticisme sans valeur pour nous. — Cf. aussi *Taitt. Br.* I, 1, 5, 10, où Mâdhava : viçeshena râjate iti virâḍ agniḥ). De là, le genre variable de *Virâj* : comme Agni, ou comme Vâg virâj, fille d'Agni-Kâma (*Ath. V.* IX, 2, 5.); de là son lien avec Purusha, Prajâpati, etc. (sur lequel cf. les citations du *Dict. de Saint-Pétersbourg*).

[2] Rohita (*Lohita*, le Soleil) est appelé « vatso virâjaḥ ». (*Atharva V.* XIII, 1, 33.)

[3] Cet hymne n'a pas été traduit intégralement par M. Muir (*Sanskr. Texts*, V, 374 et suiv.), dont je m'éloigne du reste dans la traduction ou l'interprétation de plusieurs détails.

Purusha, par qui a été composée sa chair? Par qui ses chevilles, par qui ses doigts brillants? Par qui les ouvertures de son corps?...[1] Qui a disposé la plante de ses pieds? — 2. De quoi ont-ils fait, en bas, les chevilles, en haut, les genoux de Purusha? Où donc ont-ils appuyé ses jambes, en les séparant [de façon qu'il pût se tenir solidement]? Et les jointures des genoux, — qui a formé cela? — 3. Au-dessus des genoux est ajusté le tronc mobile, composé de quatre parties, bien relié aux extrémités; les larges cuisses, qui les a créées, sur lesquelles repose solidement le haut du corps? — 4. Quels étaient les Devas, et combien étaient-ils, qui ont formé la poitrine, le cou de Purusha? Combien ont disposé ses seins? Qui ses coudes? Combien ont formé ses épaules, combien ses côtes? — 5. Qui a produit ses bras en disant: Qu'il déploie sa force? Quel dieu a placé au haut de son corps ses épaules, ses puissantes épaules[2]? — 6. Qui a percé les sept ouvertures de sa tête: les oreilles, les narines, les yeux et la bouche, par le triomphe desquels, triomphe grandiose et sans cesse renou-

[1] J'omets «kenochlakhau madhyataḥ», n'ayant pas de traduction certaine pour l'*ἅπ. λεγ.* *uchlakha*. On y pourrait voir peut-être les «jambes hautes et fines», en considérant le mot comme une forme prâkritisante dérivée d'un radical çlaksh (pour *çraksh*, dérivé de *çri*?), dont le mot *çlakshṇa* suppose l'existence.

[2] Je prends *tad* comme une sorte d'apposition emphatique à *aṁsau*; c'est à peu près, mais plus condensée, la construction du v. 3: «Çroṇî yad ûrû tad...» Cf. Benfey, *Orient und Occid.* I, p. 579, n. 580.

velé, tous les êtres quadrupèdes et bipèdes reprennent leur course[1]? — 7. Certes, il a mis dans ses mâchoires une multiple langue[2]; il (Purusha) évolue sans trêve au milieu des mondes, habitant les eaux; — qui donc a fait cela? — 8. Quel est-il le Dieu qui est monté au ciel après avoir le premier formé son cerveau, son front, sa nuque, ses joues, les mâchoires de Purusha[3]? — 9. La joie et la douleur, le sommeil, l'affliction et la fatigue, les jouissances et les plaisirs, d'où le puissant Purusha les apporte-t-il tour à tour? — 10. D'où vient qu'en Purusha sont [tout ensemble] la souffrance, la misère, la ruine et la pauvreté, — la richesse, la prospérité, l'abondance et le bonheur? — 11. Qui a mis en lui les eaux également réparties, toujours mobiles, nées pour couler en fleuves, fortes, vermeilles, rouges, sombres et cuivrées, les eaux

[1] *Mahmânam* du v. 12 paraît protéger ici *mahmani* contre les soupçons exprimés par M. Roth (*Petersb. Wörterb.* s. v. *Mahman*). *Purvrâ* determine *vijaya* qu'il précède, et avec lequel il forme une sorte de composé idéal. Il s'agit ici de la conquête journalière du soleil, conçu comme la tête de Purusha. Cf. ci-dessous la légende relative à Vishṇu, où la tête du dieu a le même sens.

[2] M. Roth (*Petersb. Wörterb.* s. v.) change *purûcîm* en *urûcîm*, d'après l'analogie de *Ṛig Veda*, III, 57, 5. Mais Agni est de même représenté comme ayant trois, sept ou beaucoup de langues (« tisras te jihvâ ṛitajâta pûrvîḥ », *Ṛig Veda*, III, 20, 2), et cette pluralité (cf. encore VIII, 43, 8, al.) s'explique d'elle-même. — Pour l'expression « sa â varivarti... », cf. *Ṛig Veda*, I, 164, 31.

[3] *Citya* contient un double sens; rapproché du radical *ci*, avec la valeur évidente de « formation, construction », il fait de plus allusion à « l'accumulation du bois », au « bûcher » où brûle le feu dont les mâchoires de Purusha sont une image.

qui sont en Purusha, en haut, en bas et au milieu? — 12. Qui a mis en lui, en Purusha, la forme, l'étendue et le nom? Qui l'espace, la lumière et le mouvement? — 13. Qui a éveillé en lui le souffle (prâṇa)? Quel dieu a donné à Purusha l'apâna et le vyâna et le samâna? — 14. Quel dieu a mis en lui le sacrifice? Qui a mis en Purusha tout ensemble la vérité et le mensonge, la mort et l'immortalité? — 15. Qui l'a enveloppé d'un vêtement? Qui a fait sa vie? Qui lui a donné la force? Qui a fait sa rapidité? — 16. Par qui a-t-il étendu les eaux? Par qui a-t-il fait le jour pour éclairer [le monde]? Par qui a-t-il allumé l'aurore? Par qui a-t-il donné le crépuscule? — 17. Qui a déposé en lui la semence pour ourdir la trame [du sacrifice][1]? Qui a déployé sur lui la sagesse? Qui lui a donné la voix et les danses? — 18. Par qui a-t-il enveloppé cette terre, par qui a-t-il embrassé le ciel? Par quelle puissance Purusha a-t-il dominé les montagnes? Par quelle puissance a-t-il exécuté ses exploits[2]? — 19. Par qui suit-il Parjanya? Par qui

[1] Le fil, le fil du sacrifice (« tantuḥ, yajñasya tantuḥ ») est une image très-fréquente (cf. p. ex. *Atharva V.* II, 1, 5; XIII, 1, 60, 3, 10, etc.); l'origine en paraît être surtout dans la comparaison de l'hymne avec un tissu habilement composé, mais aussi dans les fils du crible à purifier le soma. Cf. Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. *tantu*. Comp. l'expression « yajnaṁ tanoti », et aussi des locutions comme *A. V.* XII, 1, 15; XIII, 2, 10. *Retas* contient de même une double allusion au soma du sacrifice et au soma céleste. Cf. *Bhâg. Pur.* VIII, 5, 33 : Purusha, dont l'eau est la semence (« ambhaḥ... yadretaḥ »).

[2] *Abhi* (*abhavat*) n'a pas tout à fait le même sens dans le second

soma le brillant? Par qui le sacrifice et l'offrande? Par qui l'esprit a-t-il été déposé en lui[1]? — 20. Par qui obtient-il[2] le Çrotriya? Par qui le Parameshṭhin? Par qui Purusha obtient-il cet Agni? Par qui a-t-il mesuré l'année? — 21. Brahmâ obtient le Çrotriya, Brahmâ obtient le Parameshṭhin, Brahmâ [qui est] Purusha obtient cet Agni; Brahmâ a mesuré l'année. — 22. Par qui s'étend-il jusqu'aux Devas, jusqu'aux demeures de la race des Devas? Par qui est-il appelé la souveraineté inébranlable, par qui la bonne souveraineté[3]? — 23. Brahmâ s'étend jusqu'aux Devas, jusqu'aux demeures de la race des Devas; Brahmâ est appelé la souveraineté inébranlable, la bonne souveraineté. — 24. Par qui a été faite cette terre, par qui a été établi le ciel qui s'étend au-dessus? Par qui a été établie en travers dans les hauteurs la large étendue de l'espace? — 25. C'est par Brahmâ qu'a été faite la terre; Brahmâ est le ciel établi au-

pâda que dans le premier; le poëte dit avec la liberté du style védique: « Tu as triomphé des nuages, tu as triomphé des exploits, c'est-à-dire tu es sorti triomphant des exploits. » La victoire atmosphérique, attribuée généralement à Indra, l'est aussi très-souvent à Brahmaṇaspati, qui n'est qu'une forme particulière d'Agni. Voy. les citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 274 et suiv.

[1] *Manas*, comme *mati*, comme *medhâ* (v. 17; cf. *A. V.* VI, 108, 5), l'esprit, la sagesse, c'est-à-dire l'hymne.

[2] *Âpnoti*, « il obtient », revient ici au sens de *être*, *devenir*. Cf. ci-dessus les remarques sur le Brahmacârin.

[3] Dans ce vers, comme dans le suivant, au lieu de *anyau nakshatraṁ*, qui ne me paraît pas donner de sens, je traduis par hypothèse comme si le texte portait: *anunnakshatraṁ*.

dessus ; Brahmâ est la vaste étendue de l'espace établie en travers dans les hauteurs. — 26. Atharvan a formé son chef et son cœur, et, s'élevant de son cerveau, il l'a, sorti de sa tête, mis en mouvement par son souffle[1]. — 27. La tête d'Atharvan

[1] Atharvan est dans la légende un des héros qui apportent le feu aux hommes : «Atharvan, ô Agni, t'a tiré (par barattement) du lotus, la tête de l'universel sacrificateur.» (*Ṛig Veda*, VI, 16, 13. Sur *Viçva* désignant Agni, cf. *R. V.* I, 70, 4; X, 87, 15; *A. V.* VIII, 9, 9, etc.) Mais il est d'abord et primitivement l'élément igné lui-même; comme tel, c'est lui qui constitue (*sam̃-sîv* s'emploie particulièrement de la formation de l'embryon, cf. *Ṛig V.* II, 32, 4 et le comm.; pour son application ici, comp. *Hiraṇyagarbha*) la tête [solaire] de Purusha, dont il est à son tour (*Ṛig Veda*, X, 88, 16, Agni est «çîrshato jâtaḥ») considéré comme issu (de même *V. S.* XXXII, 2 : «Sarve nimeshâ jajnire vidyutaḥ purushâd adhi»). Ainsi s'explique l'épithète d'*atharvaçiras* qui demeure attachée à Purusha (cf. le v. suiv. et voy. *Ind. Stud.* I, 384; II, 54 n.). Mais il reçoit aussi une *tête de cheval*, qui ne peut se séparer de la légende de Dadhyañc. Dadhyañc, fils d'Atharvan suivant le mythe, au fond identique à ce personnage, n'est qu'un autre nom du feu; sa tête n'est autre que le nuage d'où le feu sort, sous forme d'éclair, aussi bien que du soleil (cf. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 528 n., où il faudrait substituer *Dadhyañc* à *Atharvan*). En dépit de toutes les confusions, il y a donc ici un double courant d'images : ainsi s'explique le rôle du «souffle», représentant le souffle de l'orage qui arrache le disque solaire aux ténèbres des nuages (cf. aussi *Ṛig V.* X, 72, 2, où Brahmaṇaspati, essentiellement identique à Atharvan, produit «en soufflant» les générations des Devas, et *Atharva V.* III, 31, 7, où les dieux mettent le soleil en mouvement «prâṇena»). Ces mélanges sont très-anciens (cf. Athéné, l'éclair, — sortant de la tête de Zeus, et voy. ci-dessus les rem. relatives au *maṇiratna* et à l'*açvaratna*); et pourtant, par un instinct persistant des différences originelles, la tête de cheval est toujours attribuée à Purusha comme un *masque*, un *déguisement* (*Mahâbhârata*, XII, 13099). Cela ressort surtout de la légende citée par M. Weber (*loc. cit.*) : c'est en entrant dans le Pâtâla, la région souterraine dont le prototype est dans les ténèbres

c'est la cuve recouverte des dieux; son souffle protége la tête, la nourriture et l'esprit [1]. — 28. Purusha a pénétré toutes les régions créées dans les hauteurs, créées en travers, lui qui connaît la ville de Brahmâ, d'où lui vient le nom de Purusha [2]. — 29. Celui qui connaît la ville de Brahmâ toute environnée d'amṛita, à celui-là Brahmâ et les Brâhmas ont donné la vue, le souffle et la génération [3]. — 30. Jamais la vue ni le souffle ne l'abandonnent; il échappe à la caducité, celui qui connaît la ville de Brahmâ, d'où lui vient le nom de Purusha. — 31. Elle est invincible, la ville des dieux, avec ses huit enceintes et ses neuf portes; il s'y trouve une

de l'atmosphère (cf. Naraka, l'asura des Purâṇas, et la royauté de Yama-Agni sur les morts; comp. peut-être aussi le rôle des *maruts* dans l'orage), que Nârâyaṇa prend une tête de cheval, dont le sens est assez précisé par les mugissements (vâgbhiḥ) qui lui sont attribués (*Mahâbhârata*, V, 3551; cf. *R. V.* I, 84, 14). Sur les aspects divers de Vâc, comme voix du tonnerre, voix prophétique, voix de l'hymne, reposent de même et la sagesse de Dadhyañc et la promulgation du Veda par la tête de cheval.

[1] C'est-à-dire le soleil, l'offrande et l'hymne: le sacrifice amène le lever du jour, il consacre les rites et les chants.

[2] *Ûrdhvo* rompt la symétrie nécessaire de la construction; ce doit être une leçon fautive pour *ûrdhvâ* ou *ûrdhvaṁ*.

[3] «Celui qui connaît...»; c'est, suivant la traduction de M. Muir, l'adorateur du Dieu; suivant moi, c'est Purusha lui-même, par un développement fort naturel de la fausse mais habituelle étymologie du nom. «Prajâ» fait de même allusion au titre de *Prajâpati* (cf. *Ṛig V.* VIII, 6, 30, où le soleil est appelé pratnaṁ retas). J'ai été amené par là à traduire au vers suivant «jarasaḥ purâ» non pas «avant la vieillesse» (ce qui donnerait du reste une idée fréquente dans les hymnes, *Ṛig V.* VIII, 56, 20, etc.) mais «de vieillesse» (l'allemand *vor Alter*), qui n'est pas moins légitime.

cuve d'or céleste, entourée de clarté. — 32. Dans cette cuve d'or aux trois rais, aux trois soutiens, — l'Être qui y réside est connu de ceux qui connaissent Brahmâ. — 33. Brahmâ est entré dans la cité invincible, resplendissante, de couleur d'or, enveloppée d'éclat, dans la ville d'or [1] imprenable. »

Si dans l'hymne du Ṛig les détails de la description anthropomorphique de Purusha étaient ou très-vagues ou tout à fait fantastiques, ils se précisent et s'accentuent ici; l'énumération de toutes les parties de ce corps merveilleux se complète, et plusieurs, les talons, les chevilles, la mâchoire, la langue, etc., s'acheminent déjà vers leur rôle futur dans les descriptions secondaires du Mahâpurusha. Le symbolisme de cet Être universel est, il est vrai, parfaitement sensible encore (v. 11-16, p. ex.); et pourtant les caractères mythologiques d'emprunt paraissent se grouper plus nombreux et plus frappants autour de son nom. A Agni il emprunte ses puissantes mâchoires, sa large langue, sa voix forte, puis tous les détails mentionnés par le vers 17, qui lui donne la force génératrice, les *danses* de la flamme avec ses crépitements et le chant qu'elle fait naître, ou lui applique des métaphores réservées ailleurs au sacrifice. Comme le soleil, il célèbre un triomphe journalier, qui rend l'activité à tous les êtres (v. 6); il poursuit sa révolution à travers les mondes (v. 7), apportant aux

[1] Sur la ville d'or de l'atmosphère, cf., entre autres, *Ind. Stud.* I, 416 et suiv.

hommes toutes les vicissitudes de la vie et ses alternatives éternelles de joie et de douleur (v. 9-10); comme lui, il combat au milieu des montagnes atmosphériques et remporte des victoires célestes sur les ténèbres; il reparaît quand Parjanya a fait son œuvre, il remplace la Lune au ciel, et accourt à l'appel du chantre sacré, dont il stimule le génie (v. 19). Il est enfin, comme le marque l'hymne lui-même (v. 20), Agni et le Soleil «qui mesure l'année», le Brâhmane (c'est-à-dire encore Agni, cf. ci-dessus) et le Dieu qui entre tous tient au ciel la place la plus haute[1].

C'est encore Purusha que ce «yaksham âtmanvat» enfermé dans la *cuve d'or* d'Atharvan. On ne saurait douter que cette cuve d'or, toute rayonnante, identique avec la tête d'Atharvan, qui flotte au milieu de l'amṛita, dans la ville d'or de Brahmâ, ne soit une image du soleil[2], donné ainsi pour siége propre à Purusha. C'est en germe toute la conception exprimée plus explicitement dans un passage de Sâyaṇa (in *Ṛig V.* IV, 40, 5): «Anayâ sauryarcâ ya esho 'ntarâditye hiraṇmayaḥ purusho dṛiçyate hyraṇyaçmaçrur ityâdiçrutyukto maṇḍalâbhimânî devo 'sti yaç ca sarvaprâṇicittarûpasthitaḥ paramâtmâ yaç ca nirastasamastaupâdhikam̃ param̃ brahma tat sarvam ekam eveti pratipâdyate. — Cet

[1] *Parameshṭhin.* Cf. «Vishṇur [devânâm̃] paramaḥ». *Aitar. Brâhm.* I, 1.

[2] Pour d'autres exemples d'un symbolisme analogue, cf. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne,* p. 33 et suiv.

être qui est un Dieu sous l'apparence d'un disque dont une Çruti a dit : On voit à l'intérieur du soleil le Purusha d'or, à la barbe d'or, etc., et celui qui est l'âme suprême résidant comme esprit [individuel] dans tout être vivant, et celui qui est le Brahmâ suprême, complétement dégagé de la conditionalité, — tout cela ne fait qu'un; c'est ce que montre ce ṛic adressé à Sûrya. » Cette même idée (cf. *A. V.* X, 7, 38; 8, 43) se retrouve en effet, non pas seulement dans des écrits tels que la Mahâ Nârâyaṇa upanishad [1], mais, plus dégagée d'alliage spéculatif et d'identifications secondaires, dans le Çatapatha Brâhmaṇa (X, 5, 2, 1 et suiv.) et même dans le cérémonial (cf. *Vâj. Saṁh.* XIII, 4 et suiv.) que ce passage commente.

Expression ancienne de la réflexion brâhmanique, Purusha devait poursuivre ses destinées dans la spéculation, et l'on connaît assez son importance dans l'école du Sâṁkhya. Le Çatapatha Brâhmaṇa (XIV, 5, 5, 1 et suiv.) place de même, sous une formule mystique, Purusha à la racine de tous les éléments de l'être, aussi bien dans la nature que dans l'homme considéré comme le microcosme : « La terre est l'essence de tous les êtres, tous les êtres sont l'essence de la terre, et le Purusha tout de lumière, tout d'immortalité qui réside dans la

[1] Anuv. 14-15, ap. Weber, *Ind. Stud.* II, 93 et suiv. — Cf. aussi la *Bhriguvallî upan.* (II, p. 235) suivant laquelle « celui qui réside ici-bas dans l'homme et là-haut dans le soleil est un seul et même être ».

terre, et ce Purusha tout de lumière, tout d'immortalité qui réside dans l'individu, celui-là même est l'âtman; c'est là l'immortalité, c'est là Brahmâ, c'est là le tout. . . » etc. Des deux épithètes *tejomaya* et *amṛitamaya*, la première s'explique assez par les observations précédentes, la seconde se rattache au même ordre de conceptions.

L'hymne de l'Atharvan nous montre Purusha habitant parmi les eaux, et l'entoure dans la cité de Brahmâ d'une ceinture d'*amṛita*, d'ambroisie. Le vers de la Vâjasaneyî Saṁhitâ (XXXI, 18) dit au fond la même chose quand il parle de ce « grand Purusha, éclatant comme le soleil, qui demeure *au delà des ténèbres* (tamasaḥ parastâd) ». C'est de cette même notion du Purusha solaire sortant des eaux célestes et habitant au-dessus d'elles[1], que doit être dérivé son nom de « Nârâyaṇa », compris comme le fait le Mânavadharmaçâstra[2]. Nârâyaṇa est le patronymique régulièrement donné à Purusha, et si complétement identifié avec ce titre que, dans les habitudes du langage mythologique de la période suivante, il prend sur lui l'avantage et le supplante en partie. Ces idées se transmirent si fidèlement, que nous les retrouvons, à peine altérées, dans la légende épique du Çvetadvîpa. Nârâyaṇa habite « au delà de l'Océan de lait » (*Mahâbhârata*, XII, 12778, 13051), dans

[1] Cf. *Ṛig V.* I, 50, 10 : « tamasaḥ pari..... jyotiḥ..... uttaraṁ..... sûryaṁ ».

[2] I, 10. M. Weber (*Ind. Stud.* IX, 2 n.) s'est maintenant rallié à cette explication.

un continent tout idéal de cette mer *blanche* qui lui vaut son nom de Çvetadvîpa, continent qui ne signifie ni plus ni moins que la « ville de Brahmâ », que la région située « au delà des ténèbres » de l'atmosphère nuageuse, au delà de cet océan où trône Vishṇu quand il préside au Barattement [1].

Il y avait là, entre les deux personnages de Purusha-Nârâyaṇa et de Vishṇu, un point de contact

[1] Ainsi s'explique comment, dans certaines versions de ce mythe, Nârâyaṇa est signalé comme issu de l'Océan avec les autres ratnas (cf. Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 580). — Je considère, on le voit, la dénomination d'*île blanche* comme purement mythologique, comme une création secondaire, inspirée par le blanc océan de lait (chaque océan, dans la conception indienne, entourant un dvîpa ou continent; or, le Çvetadvîpa est situé « au delà de la mer de lait », *Mahâbhârata,* XII, 12778, 13051), et nullement par un vague souvenir du pays « des Blancs », sectateurs du christianisme (Weber, *Krishṇajanmâshṭamî,* 317 et suiv.). Une pareille dénomination des Occidentaux serait étrangement isolée. Il n'en est pas de même de l'emploi légendaire que je revendique ici. Je ne parle pas de l'incarnation de Çiva en Çveta, relatée par le Vâyupurâṇa (*ib.* p. 322), qui n'est certainement qu'une accommodation çivaïte du présent récit, facilitée par cette création des Çvetas Purushas dont nous pouvons constater l'identité avec le grand Purusha en personne : mais le Çvetaparvata, la montagne blanche, sur laquelle réside Vibhîshaṇa (*Râm. Uttarak.* 16158 et suiv. cité par Muir, *S. T.* IV, 412 n.), le Çvetaparvata formé par la semence de Rudra (cf. *Bhâgav. Pur.* VIII, 5, 33 : « Purusha dont l'eau est la semence ») et d'où naît Guha-Skanda (*Mahâbhârata,* III, 14428 et suiv.), le Çvetavana, la forêt blanche enfin (*Râm.* éd. Gorresio, III, 35, 93), située sur le mont Mandara (*Hariv.* v. 8238, cf. surtout 8252 et suiv.), où Mahâdeva triomphe du Daitya Andhaka, — sont autant de faits qui prouvent que l'épithète *çveta,* dans son application aux symboles atmosphériques, était d'un emploi fréquent et complétement indépendant de cette légende particulière du Mahâbhârata. — Quant au fond même de la question, nous y reviendrons plus tard.

créé par une certaine communauté d'origine. Ce n'était pas le seul. M. Weber[1] a observé que le caractère de représentant du sacrifice est un des plus anciennement et des plus fréquemment attribués à Vishṇu. Sans prêter une importance excessive au titre de *Yajñapurusha*[2], « mâle du sacrifice », appliqué à ce dieu par les Purâṇas[3], on y peut voir au moins comme un vestige d'un autre lien, qui a dû, d'assez bonne heure, rapprocher les deux personnages et les deux noms[4]. L'identification de Purusha-Nârâyaṇa avec Brahmâ, encore que appelée par l'affinité des rôles cosmogonique et spéculatif, n'apparaît que comme le résultat d'une synthèse scholastique[5], tandis que son identification avec Çiva n'est clairement que l'effet d'un syncrétisme intéressé et tout artificiel[6]. Au contraire, suivant

[1] *Indische Liter.* p. 122.

[2] *Çatap. Br.* XII, 3, 4, 1 et suiv. Prajâpati ordonne à Purusha-Nârâyaṇa de sacrifier (yajasva); XIV, 6, 9, 7 : Prajâpati lui-même est le sacrifice, « yajñaḥ Prajâpatiḥ »; or, généralement, Prajâpati et Purusha sont complétement identifiés.

[3] Des expressions comme « Purusha, le maître des formules du rite, dont le feu est la langue » (*Bhâgav. Pur.* III, 14, 8), prouvent du reste que c'était bien à l'antique Purusha, et en se fondant sur des traits fort anciens, que l'on continuait de rattacher (non sans motif, on l'a vu) et la fonction et le titre.

[4] Yajña est, dans certaines listes, introduit parmi les avatârs de Vishṇu. Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 579 n.

[5] *Mân. Dharmaç.* I, 6-11. La présence de cette même identification dans un livre comme le Vishṇu Pur. (ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 31) prouve suffisamment qu'il n'y faut point attacher une portée excessive.

[6] Cf. p. ex. *Mahâbhârata*, XIV, 194, et la *Çvetâçvatara upan.* ch. III, où Rudra est considéré comme le suprême Purusha.

M. Lassen [1], toute l'importance de Vishṇu serait due à une fusion des idées védiques sur le dieu de ce nom avec les conceptions relatives au Nârâyaṇa des brâhmanes.

A chaque pas, cette fusion s'exprime dans les Purâṇas vishṇuites, pour lesquels Purusha (Mahâpurusha) et Vishṇu sont termes synonymes. Les descriptions de ce dieu unique se ressentent de cette double origine : les unes, ainsi que l'a remarqué Burnouf [2], se rattachent directement aux plus anciennes notions sur Purusha : « L'enfer Pâtâla est la plante de son pied.... Rasâtala en est le talon et le bout, Mahâtala forme les chevilles de Purusha, le créateur de toutes choses, et Talâtala ses jambes... » (*Bhâgav. Par.* II, 1, 26 et suiv.); d'autres (II, 2, 8 et suiv.) le représentent « occupant l'espace du plus petit empan dans la cavité du cœur situé à l'intérieur du corps, ayant quatre bras, et tenant le lotus, le cakra, la conque et la massue; sa figure est bienveillante, ses grands yeux ressemblent au lotus ; ses vêtements sont jaunes comme les filaments de la fleur du kadamba... »; c'est le portrait classique de Vishṇu. Non-seulement ce mélange se rencontre déjà dans certains passages épiques, où les œuvres et les incarnations de Vishṇu sont représentées comme les œuvres et les incarnations de Purusha [3]; mais on

[1] *Indische Alterth.* I, 920. Cf. Weber, *Ind. Liter.* p. 159 : « Nârâyaṇa est la forme la plus ancienne sous laquelle *Vishṇu* est l'objet du culte. »

[2] *Bhâgav. Par.* I, p. 124 et suiv.

[3] *Mahâbhâr.* XII, 12939 et s. *Râm.* éd. Gorresio, VI, 102. M. Las-

en peut trouver des traces jusque dans la littérature védique. Le Çatapatha et le Pañcaviṁça Brâhmaṇa, ainsi que le Taittirîya Âraṇyaka[1], connaissent une légende qui fait du soleil la tête de Vishṇu, coupée par la corde soudainement détendue de son arc, et poursuivant depuis lors sa révolution au ciel. Ailleurs[2], c'est Indra qui tranche la tête de Vishṇu, toujours conçue dans le même sens[3]. Or, dans l'hymne emprunté à l'Atharva Veda, le soleil est la tête de Purusha. On peut voir dans ce simple détail le signe de l'affinité très-ancienne qui de bonne heure prépare la fusion complète de l'époque suivante. Cette fusion, il importe de le constater en dernier lieu, elle est accomplie déjà et se manifeste dans toutes les descriptions épiques et buddhiques du Mahâpurusha; et si plusieurs des traits, l'éclat solaire, la langue, etc. appartiennent à l'ancien Purusha-Nârâyaṇa, d'autres, comme les roues inscrites sous les pieds, le signe du Çrîvatsa sur la poitrine, etc. se rapportent tout spécialement à Vishṇu.

Une pareille conclusion était assez préparée par les observations qui ont montré, dans un double aspect originel de l'un et l'autre personnage, les causes ou du moins l'explication de ce rapprochement. Nous ne l'avons considéré que sous le point de vue

sen (*Ind. Alterth.* I, 920) estime même que c'est de Nârâyaṇa-Purusha qu'est parti le système des avatâras.

[1] Cités par Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 109 et suiv.

[2] Cf. Weber, *Vâjas. Saṁh. Spec.* I, 56.

[3] Plus tard ce fut à Çiva qu'on attribua cette besogne. (*Kathâsaritsâg.* II, 13.)

mythologique seul ; il est clair que l'élément philosophique y a dû avoir sa large part d'influence[1]. Il y a autre chose qu'un hasard dans ce fait d'une affinité étroite entre le Sâm̃khya, dont le Purusha est le principe suprême, et les sectes vishṇuites, dont le dieu est Purusha ; les éléments mythologiques sont toutefois assez significatifs pour démontrer que, dans cette identification, il ne faut pas voir seulement un syncrétisme conscient et réfléchi de l'école sacerdotale; qu'elle a été, en tous cas, préparée et soutenue par une fusion plus organique, si je puis dire, et, par conséquent, plus populaire.

Ce n'était pas assurément en sa qualité de démiurge, d'être spéculatif, que Purusha pouvait obtenir la popularité attachée à des types plus sensibles, à des réalités plus vivantes ; mais par la description traditionnelle de son corps immense, et par les traits divers qu'il était aisé de greffer sur ce thème primitif, il pouvait frapper les imaginations et se fixer dans les récits. Il est vrai que, une fois entrée dans ce courant, l'idée première devait s'altérer profondément et se charger en chemin de bien des additions plus ou moins parasites. Ainsi, par un double rayonnement de plus en plus divergent du foyer primitif, Purusha était destiné tout ensemble à s'épurer, à se spiritualiser de plus en plus dans la théorie des philosophes, à s'humaniser et à s'abais-

[1] Cf. dans le *Bhâgav. Par.* II, 1 et 2, l'association de Purusha et de Vishṇu, mais aussi du Purusha suprême et du Purusha individuel.

ser dans le réalisme de la légende et la familiarité du conte. De la sorte, il arriva que, malgré des emprunts de détail et des développements successifs, la description de Purusha, les mahâpurushalakshaṇâni, conservèrent une physionomie spéciale, et ne se confondirent pas complétement, même dans des documents décidément vishṇuites, comme l'épisode souvent cité du Mahâbhârata, avec la figure propre de Vishṇu. Il y eut là comme une individualité légendaire, dont il est encore possible de suivre, partiellement au moins, les destinées jusque sous un déguisement nouveau et dans une évolution plus moderne.

Varâhamihira consacre un chapitre entier de sa Bṛihat Saṁhitâ[1] à la description des « purushalakshaṇas », des particularités physiques de tout ordre sur lesquelles doivent se fonder les prédictions de bonheur et de malheur, de pauvreté et de richesse, les promesses de royauté et de nombreuse descendance. Parmi les signes favorables de ce catalogue si minutieux manquent plusieurs des lakshaṇas buddhiques, et de ceux précisément qui portent le plus clairement un caractère d'étrangeté et de merveilleux. Pour ne parler que des « signes principaux », le premier[2] (l'*ushṇîsha*), le quatrième (l'*ûrṇâ*), le dixième (le *brahmasvara*), le onzième (puissance du

[1] Adh. LXVIII, éd. Kern, p. 340 et suiv.

[2] Les numéros d'ordre se réfèrent, ici et dans la suite, à moins d'indication contraire, à la liste d'ensemble dressée par Burnouf, *Lotus*, etc. p. 616.

goût), le treizième (mâchoire du lion), le vingtième (taille du nyagrodha), le trente-deuxième (les pieds unis), y manquent complétement. D'autres, en revanche, et de ceux dont l'origine mythologique est le plus incontestable, y figurent, mais appauvris et faussés. Les «roues belles, lumineuses, brillantes, blanches» du trente et unième lakshaṇa, qui ornent les pieds du Mahâpurusha, sont simplement l'objet d'une mention fugitive (v. 47); le cakra n'apparaît plus que comme vaguement imité par certaines lignes des mains, et associé d'ailleurs à une foule d'autres emblèmes dont l'allégorisme vulgaire est parfaitement transparent. La «langue large et mince» du douzième lakshaṇa se retrouve dans la «langue rouge, longue, mince et bien unie», donnée, au vers 53, comme signe de richesse (bhoginâm̃); et pourtant rien n'est plus certain que l'origine naturaliste de cette langue du Mahâpurusha; aucun signe plus clairement divin ne lui est plus constamment attribué.

De ces faits il serait déjà permis de conclure qu'il y a à l'arrière-plan ou, si l'on veut, à la base de ces purushalakshaṇas, une description antérieure plus relevée et plus divine, analogue à la liste bouddhique, dont ils seraient comme une reproduction plus familière et plus réaliste, à laquelle ils auraient emprunté le plus clair de leur autorité et de leur signification prétendue. Le chapitre suivant du manuel astrologique porte cette hypothèse à la certitude.

Le Manuel en effet distingue les *purushalakshaṇas* des *mahâpurushalakshaṇas* (ch. LXIX); ceux-ci sont propres à cinq hommes extraordinaires, naissant sous l'influence de certaines planètes et sous certaines constellations, et dans lesquels on reconnaît encore un lointain et pâle reflet de la majesté primitive du grand Purusha. Ils portent les noms de Haṁsa, Çaça, Rucaka, Bhadra et Mâlavya. Voici, par exemple, la peinture de ce dernier (v. 10-12) : « Mâlavya a les cuisses et les bras semblables à la trompe d'un éléphant, ses mains descendent jusqu'à ses genoux, la chair cache et remplit les jointures de ses membres, tout son corps brille d'un éclat égal, il a la taille fine, son visage est haut de treize aṅgulas, et large de dix entre les deux oreilles; ses yeux sont brillants, ses joues belles, ses dents égales et blanches; sa lèvre inférieure point trop charnue. Ce roi qui acquiert des trésors par ses exploits protége le Mâlava, Bharukaccha, et le Surâshṭra, le pays des Lâṭas et le Sindhu, d'autres encore; il réside dans le Pariyâtra et est plein d'intelligence. — A l'âge de soixante et dix ans, ce Mâlavya rendra sûrement l'âme dans un tîrtha... » Les données géographiques ne sauraient, pas plus ici que dans la suite, faire illusion sur la valeur toute légendaire de ces personnages[1] : tandis que le Mâlava est attribué à Mâlavya,

[1] Cf. une répartition géographique assez comparable des planètes dans la *Yogayâtrâ* de Varâhamihira (III, 19 et suiv.) et dans un *Atharvapariçishṭa*, publiés par Kern et Weber, *Ind. Stud.* X, p. 190, p. 327.

Ujjayinî est donnée à Rucaka [1]; des qualifications aussi vagues que celles de « Prâtyantika » et « Mâṇḍalika », appliquées à Çaça, seraient à elles seules suffisamment instructives. Évidemment, les conceptions et les récits du conte ont pu, sous l'influence de certains faits ou d'un certain état politique, se localiser et se fixer dans certains noms.

Bhadra (v. 13-19) a de « longs bras »; ses « joues sont couvertes de poils doux au toucher, fins, nombreux »; il a « la bouche du tigre », il est « ferme, doué de patience, tout à la Loi (dharmapara), reconnaissant; il a la démarche du roi des éléphants et connaît un grand nombre de Çâstras »; « ses sourcils sont égaux et se rejoignent »; « ses cheveux, noirs et bouclés, naissent un à un dans chaque pore »; « il a l'organe de la génération caché, comme un cheval ou un éléphant »; « ses pieds et ses mains portent ces signes : une charrue, un pilon, une massue, une épée, une conque, une roue, un éléphant, un monstre marin, un lotus, un char. Les hommes goûtent sa domination; car l'indépendance de son jugement ne tolère pas [les excès de] sa famille. — Après avoir joui pleinement de la terre conquise par sa valeur, à l'âge de quatre-vingts ans Bhadra rend l'âme dans un tîrtha et va au séjour des dieux. »

Çaça « a les dents et les ongles minces »; il est

[1] Il semble toutefois qu'au temps de Hiouen-Thsang (*Voyages*, II, 155, 167), Ujjayinî et le Mâlava aient formé effectivement deux royaumes distincts. Voy. Cunningham, *Anc. Geogr. of India*, I, 489 et suiv.

« attaché aux choses de la science et a l'activité du marchand »; « il est rusé, il est chef d'une armée, adonné à la volupté, l'esprit attaché aux femmes des autres; il est mobile, il est brave, dévoué à sa mère[1], attaché aux forêts, aux montagnes, aux fleuves, aux défilés difficiles »; « sa marche est imperceptible; car ce Çaça est donné comme excessivement léger »; « des lignes représentant un bouclier, une épée, une vîṇâ, un palanquin, une guirlande, un tambour, rappelant aussi un trident, sillonnent ses pieds et ses mains. Il est le chef d'une population frontière[2] ou roi d'une province; succombant aux atteintes d'une dyssenterie douloureuse[3], Çaça entre à l'âge de soixante et dix ans au séjour de Vaivasvata » (v. 20-3).

Haṁsa (v. 24-7) a les « joues rouges et pleines », le « nez proéminent »; « son visage a l'éclat de l'or, sa tête est ronde, ses ongles rouges; il porte ces marques: une guirlande, un croc, une conque, une couple de poissons, les instruments du sacrifice, une vache, un lotus; il a la voix du cygne;... ses sens sont calmés. — Il aime l'eau... Il règne sur les Khasas, les Çûrasenas, les Gândhâras et l'espace compris entre la Gaṅgâ et la Yamunâ. Après avoir exercé le pouvoir souverain pendant quatre-vingt-

[1] *Mâtṛhitaḥ*. Cf. l'épithète *mâtṛivatsala* appliquée à Kârtikeya, *Mahâbhâr*. III, 14633.

[2] Cf. Kern, *Ind. Stud.* X, 197. On pourrait penser que, comme « sâmanta », qui a la même signification étymologique, « prâtyantika » n'est qu'un simple équivalent de « mâṇḍalika ».

[3] « Sphiksrâvaçûlâbhibhavârtamûrtiḥ ».

dix années, il meurt sur la lisière d'une forêt... Il est héroïque, cruel, excelle dans la connaissance des mantras ; il est le maître des voleurs, il est habile aux exercices du corps. »

Rucaka « accomplit ses desseins par la violence. — Il a les pieds et les mains marqués de la massue de Çiva, d'une vîṇâ, d'un taureau, d'un arc, de la foudre, d'un javelot, de la lune, du trident. Il rend honneur à son guru, aux brâhmanes » ; il est « habile dans la pratique des formules magiques », il règne sur le Vindhya avec le mont Sahya et Ujjayinî ; quand il a atteint soixante et dix ans, il meurt par le poignard ou par le feu » (28-30).

Il est toujours délicat de préciser le caractère propre et essentiel de personnages appartenant à des contes de la nature de celui-ci, qui, fort éloignés de l'unité du mythe primitif, admettent et confondent volontiers des éléments d'origines diverses. Le rôle important des lakshaṇas prouve du moins que ces Mahâpurushas ne sauraient être séparés du Mahâpurusha buddhique ; c'est ce que démontrent également les épithètes *kritabuddhi* (v. 11), *dharmapara* [1] (v. 14), *kalâsvabhijña* (v. 15), la conquête universelle attribuée à Bhadra (v. 17) et le bonheur dont les hommes jouissent sous cette domination ; — autant de traits qui rappellent le « grand homme » des buddhistes, Buddha ou Cakravartin [2]. L'affinité du

[1] Purusha-Nârâyaṇa est « çâçvatadharmagoptâ ». (*Mahâbhârata*, XII, 12700.)

[2] Peut-être même est-il permis de conjecturer que les *tîrthas* où

Mahâpurusha Vishṇu n'est pas moins sensible. Mâlavya est une dénomination géographique, mais Bhadra et Rucaka se rattachent fort bien, par l'idée de splendeur qu'ils expriment, à un cycle solaire. Ruca se retrouve comme nom ou comme épithète de « Prajâpati Âdityarûpa » (Mahîdh.) dans des vers du Yajus [1] employés au Purushamedha. Haṁsa est un des noms les plus anciens de l'oiseau solaire éployant au ciel ses ailes d'or (cf. *Atharva V.* XII, 2, 38, etc.); et il continue d'être appliqué au dieu, considéré dans son rôle cosmogonique et mystique [2]. Je citerai, par exemple, ce passage de la Çvetâçvatara upanishad (*Ind. Stud.* I, 438) où le dieu suprême est appelé « le Haṁsa unique; au milieu de ce monde il est le feu, il trône au milieu des eaux » [3]. Le nom de Çaça, le lièvre, se lierait

meurent Mâlavya (v. 12) et Bhadra (v. 19) marquent une lointaine connexion avec les Mahâpurushas tîrthaṁkaras des Jainas.

[1] *Vâjas. S.* XXXI, 20, 21.

[2] Cf. *Rig V.* IV, 40, 5. *Vâj. S.* X, 24, où voy. *Mahîdh.* Voy. aussi *Mahâbhârata*, II, 10994; V, 1261, cités par Weber, *Ind. Stud.* I, 263 n.

[3] Cf. le vers 25, d'après lequel Haṁsa « se plaît dans l'eau ». L'application du même nom à Agni (cf. de Gubernatis, *Zool. myth.* II, 307) est peut-être en même temps la source de l'épithète *haṁsakalasvana* du v. 24 (cf. ci-dessous sur *brahmasvara*), qui rappelle le qualificatif *mattahaṁsasvana* donné, par exemple, à Râma (*Râm.* éd. Gorresio, II, 46, 14). Comp. *haṁsa* comme désignation des chanteurs sacrés, ap. Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. Quant au titre de *Paramahaṁsa*, employé pour désigner des yogins de l'ordre le plus élevé (p. ex. Paramahaṁsa upan. *Ind. Stud.* II, 173 et suiv.), il est avec le Haṁsa divin dans un rapport comparable à celui du titre de Brahman par rapport à Brahmâ.

plutôt à des symboles lunaires (de Gubernatis, *Zool. myth.* II, 76 et suiv.); mais il peut être issu des qualificatifs *çîghraga, nibhṛitapracâra* (v. 20-21), qui rappellent et la marche rapide du Cakravartin à travers l'espace, et des épithètes comme *avyaktavartman* appliquée au Pṛithu vishṇuite (*Bhâgavata Purâṇa*, IV, 18, 10).

Dans le bizarre mélange de qualités et de défauts que présente la peinture de ces personnages, et qui serait au besoin une preuve nouvelle de leurs origines purement légendaires, nous les voyons surtout convaincus et d'un goût excessif pour les plaisirs, d'une passion criminelle pour les femmes des autres (v. 20), et d'un penchant à la ruse, à la pratique des formules magiques et des sortiléges (v. 27-30). Le premier caractère s'explique de lui-même par l'influence de Vishṇu-Kṛishṇa, de ce Mahâpurusha Vâsudeva (le suivant de Bhadra est dit : « Vâsudevasya bhaktaḥ », v, 32), auquel la Mṛicchakaṭî contient déjà des allusions : quand, s'adressant à Vasantasenâ, dont il cherche, en ses discours ridicules, à gagner les faveurs, Çakâra se dit un « devapuliçe manuççe vâsudevake[1] »; c'est-à-dire le « divin Purusha Vâsudeva, fait homme »; la situation montre que c'est bien à Kṛishṇa qu'il est fait allusion; et nous verrons du reste que le rapprochement de ces termes, Purusha, Vishṇu, Kṛishṇa, devait être, à l'époque présumée de Çûdraka, *a fortiori* du temps de Varâhamihira, un

[1] *Mṛicchak.* éd. Stenzler, p. 13, l. 4; p. 121, l. 16.

fait dès longtemps accompli [1]. La seconde série de caractères se rattache, je pense, à la Mâyâ de Vishṇu, grâce à laquelle deux significations se touchent et se confondent dans des épithètes comme « mâyin, mâyâvin », représentant tour à tour le dieu comme associé à la mâyâ philosophique ou adonné à la magie et à la ruse [2]. A ce même ordre d'idées se rapporte sans doute le titre de *Caurasvâmin*, « maître des voleurs », donné à Haṁsa (v. 27) et qui, en tout cas, possède un équivalent exact dans les qualifications de « stenânàm pati, taskarâṇâṁ pati, stâyûnâṁ pati, mushṇânâṁ pati », appliquées à Rudra par la Çatarudriya upanishad [3], qui groupe autour de ce nom une foule d'épithètes divines d'origines d'ailleurs très-variées. On y retrouve aussi (XVI, 19) la qualification « mantrin vâṇija », à laquelle correspond le « vaṇikkriyâsu nirataḥ » du vers 20 [4], et chez le Mahâpurusha buddhique, le titre analogue de « Sârthavâha », quelquefois donné au Buddha (*Lal. Vist.* 111, ult.).

Le même contraste se manifeste entre la puissance des cinq rois et l'obscurité, la misère de leur fin : une mort triste ou sanglante est le lot commun de la plupart des héros solaires de l'épopée. A ce point

[1] Le nom de Vâsudeva est de même appliqué à Purusha-Nârâyaṇa, dans l'épisode du *Mahâbhârata*, XII, 12889-12896.

[2] Cf. *Bhâgav. Pur.* VIII, 19, 8; 21, 10, où Vishṇu-nain est appelé « Mâyâvinâṁ vara », le maître des magiciens. Comp. le Mâyâvin Purushottama, ap. Wilson, *Select Works*, I, 243, etc.

[3] *Vâjas. S.* XVI, 21.

[4] Cf. « Indra vaṇij » invoqué dans *Atharva Veda*, III, 15, 1.

de vue, nos personnages ne sont pas plus heureux qu'Achille ou Krishṇa (cf. la mort de Rucaka par *le poignard*), ni que le Buddha lui-même, succombant à une violente dyssenterie (cf. la mort de Çaça, « sphiksrâvaçûlârtamûrtiḥ »)[1]. Par une image plus simple et plus claire, Mâlavya, Haṁsa et Bhadra nous sont représentés terminant leurs jours dans les eaux ou dans les forêts, c'est-à-dire dans les nuages de l'horizon, où s'abîme à son coucher le héros solaire (cf. plus haut les rayons du cheval solaire illuminant au matin les « forêts »).

Non moins significatifs pour la nature de ces personnages sont les suivants que leur donne le conte dans la personne de Vâmana (le nain), Jaghanya (littér. le dernier, le plus infime des êtres), Kubja (le bossu), Maṇḍalaka (le petit disque), et Sâmî (moitié d'homme) (v. 31-9). Hemacandra attribue (v. 103) au *Soleil* dix-huit serviteurs (pâripârçvikas); parmi eux, suivant la citation que le scholiaste[2] emprunte à Vyâḍi, l'un, Piṅgala, identifié avec le feu (vahni), reçoit le nom ou l'épithète de Vâmana, un autre, celui de Purusha. Ces êtres apparaissent en effet comme une sorte de dédoublement, sous les traits de nains difformes, des

[1] Ce singulier symbolisme n'est point isolé ici. Pour les excréments du cheval ou du bœuf, signifiant l'ambroisie du nuage, cf. de Gubernatis, I, 87, 290. Pour des images analogues, comp. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 250 et suiv. Rem. aussi le double sens, primitif et dérivé, de « purîsha » dans l'Inde, de « mist » dans les langues germaniques.

[2] Éd. Böhtlingk et Rieu, p. 300.

rois dont ils sont les compagnons ; ils partagent leurs signes caractéristiques, leurs qualités et aussi leurs vices ; ils ont la couleur cuivrée (« tâmrachaviḥ », v. 34) du Nain-Vishṇu dépossédant Bali ou se montrant sur les bords de l'Océan à son ami Sattrâjita[1]. Ils rentreraient donc au mieux dans le cycle d'où est dérivé tout ce conte ; et il faut avouer qu'en leur reconnaissant une nature solaire, en y voyant (comme nous y autorise encore la comparaison des nains Vâlakhilyas, ces êtres lumineux suspendus aux branches de l'arbre atmosphérique, *Mahâbhârata*, I, 1385, et cf. ci-dessous) une expression, par exemple, des rayons solaires, messagers et espions du dieu[2] (« spaçaḥ », v. 35), tous leurs traits s'expliquent aisément[3] : joueurs, fantasques (v. 34-35), généreux et faux, puissants et malheureux (v. 34-39), suivant qu'ils se cachent derrière les nuages ou manifestent leur splendeur ; voluptueux, qui vont caressant les nymphes de l'atmosphère ; comme leurs maîtres, féconds en ruses et habiles magiciens (v. 37, etc.), rouges (v. 34) au matin, vieux et grisonnants (v. 38)

[1] Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 75. — Cf. encore Aruṇa, le conducteur difforme, ou du moins à demi formé seulement, du char solaire. (*Mahâbhârata*, I, 1082 et suiv.)

[2] Pour l'application de « spaç » au soleil, cf. p. ex. *Ṛig V.* IV, 13, 3, et sur cette expression d'« espion » employée pour les agents lumineux, cf. Muir, *J. Roy. As. Soc.* new ser. II, p. 350 et suiv. 380.

[3] Il est curieux de constater à quel point ils concordent avec la nature des nains de la mythologie germanique (Grimm, *Deutsche Myth.* p. 416, 432, 438), dont le nom de *Zwerg* se compare naturellement avec les noms que nous retrouvons ici. Cf. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 201-2.

comme la lumière pâle du crépuscule; sur toutes choses, étroitement liés à Vâsudeva (v. 32). Il serait même possible que la représentation du Purusha philosophique, sous les traits d'un être de la hauteur d'un pouce, résidant dans le cœur de tout homme[1], — en cette qualité il reçoit précisément la qualification de *Vâmana* dans la Kâtha upanishad (V, 3; cf. VI, 17), — eût, dans une certaine mesure, contribué à ce rapprochement des purushas et des nains. Ceci n'empêche point que la mythologie indienne et spécialement la mythologie buddhique ne connaissent d'autres nains, comme les Kumbhâṇḍas, qui paraissent avoir eu des liens particuliers avec les démons et les symboles de l'orage, et qui ont pu exercer jusque sur les présentes descriptions une action secondaire.

Ce qui est certain, c'est que les nains paraissent également autour du Mahâpurusha buddhique, de Çâkyamuni. Je ne parle pas seulement des chapiteaux de Sanchi, où ils figurent assez nombreux pour inspirer à M. Fergusson cette conclusion qu'ils devaient posséder aux yeux des artistes une valeur symbolique réelle[2], ni de ces représentations d'Amravati (pl. L, LII), qui, en les coordonnant au stûpa ou au serpent à sept têtes, semblent indiquer qu'un

[1] Par exemple, *Bhâg. Pur.* II, chap. II, cité plus haut, où cette peinture est rapprochée immédiatement de celle du Purusha cosmogonique.

[2] Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, p. 109; pl. XIX, XX, XXI.

certain respect entourait ces génies rieurs et grotesques, mais de ce relief du même stûpa (pl. LXXIV), qui les montre portant ou soutenant le Buddha, qui descend du ciel des Tushitas sous les traits d'un jeune éléphant. La suite montrera, en recherchant l'origine de cet éléphant fabuleux, que leur rôle dans ce cas particulier n'a rien que de très-compatible avec le caractère dominant que nous leur attribuons.

Si par bien des traits ils se relient au cycle du Mahâpurusha, si, grâce à l'intermédiaire du syncrétisme vishṇuite, ils ont conservé bien des détails, et comme une couleur générale, qui rappellent la nature primitive de ce personnage, ces contes nous intéressent surtout en ce qu'ils attestent, par un témoignage indépendant, la popularité[1] d'une conception assez vivante pour se perpétuer sous des formes nouvelles, se transformer, se ramifier et s'étendre. Comparés d'ensemble à la légende buddhique, ils n'en apparaissent pas moins, par leur réalisme plus avancé, par la multiplication arbitraire du type, par l'incohérence de plusieurs détails, comme évidemment secondaires. Il en est de même des Mahâpurushas des Jainas, qui comprennent non-seulement les Jinas et les Cakravartins[2], mais toute la série des Çalâkâpurushas[3], et embrassent ainsi

[1] Cf. v. 32, suivant lequel Vâmana est « renommé dans l'intérieur des palais » (madhyakakshântareshu khyâtaḥ).

[2] Weber, *Çatrumj. Mâh.* p. 29, ch. VIII.

[3] Voy. Burnouf, *Introd.* 378 n. et 259 n.

avec ces personnages toute une suite de noms *empruntés exclusivement au cycle vishṇuite.* D'autre part, les lakshaṇas ne paraissent figurer chez eux qu'à l'état de description personnelle de Mahâvîra et d'Indrabhûti[1]. Colebrooke avait déjà comparé ce dernier au Buddha; suivant l'opinion extrêmement vraisemblable de M. Weber[2], ces deux noms sont le résultat d'une sorte de dédoublement de la personne unique de Çâkya; en tout cas, l'identité fondamentale de leur peinture physique avec les lakshaṇas du Mahâpurusha est parfaitement évidente[3]; et, dans la persistance de ces noms et de ces symboles chez des dissidents séparés de bonne heure, il est à coup sûr permis de chercher une preuve de leur importance ancienne.

Arrivé au point où nous le montre le conte astrologique, le titre de Mahâpurusha n'avait plus qu'un pas à faire pour perdre les derniers restes de sa valeur spéciale et se confondre avec le simple appellatif *mahâpurusha*, « un grand homme »; les textes buddhiques nous fourniraient plus d'un exemple de cet emploi vulgaire[4]. C'est là un destin commun à bien des termes mythologiques, à ceux-là mêmes

[1] Weber, *Ueber ein Fragm. der Bhagav.* p. 306-20.

[2] *Loc. cit.* p. 241 et suiv.

[3] Cf. *Voyages de Hiouen-Thsang*, I, 164.

[4] Le tableau de la création par l'Âdi-Buddha (ap. Burnouf, *Introduction*, p. 222) offrirait un exemple de la persistance parallèle des plus anciennes conceptions, s'il n'était plus plausible de le considérer comme un emprunt direct fait au brâhmanisme des Purâṇas.

qu'une insignifiance apparente ne condamne point à glisser plus rapidement sur cette pente de la décadence. L'illusion serait grande de transporter à leurs débuts, ou même aux époques moyennes de leur carrière, la physionomie effacée qui n'est que le dernier terme d'un rôle successivement amoindri. Le Mahâpurusha, Buddha ou Cakravartin, est bien le Nârâyaṇa[1], auquel le Lalita Vistara ne se fait pas faute d'assimiler directement le Docteur[2], ce Purusha dont le développement est encore assez saisissable pour que nous en puissions remonter, étape par étape, le cours presque entier. Il nous apparaît d'abord dans une condition manifestement voisine encore de ses premières origines; ses plus anciens caractères préparent déjà l'association qui, à la période suivante, sauve une partie tout au moins de son originalité et de sa vie légendaire. Un dernier document nous l'a montré bien déchu de sa pre-

[1] Les énumérations et les chiffres rattachés à Purusha par les Brâhmaṇas (*Ind. Stud.* IX, 18) ont pu fournir un prétexte à la fixation scholastique des lakshaṇas chez les buddhistes. — D'autre part, c'était une image bien naturelle de faire du Dieu suprême un roi sans rival. Cf. *Ath. V.* X, 7, 31; 39 : «Dès que l'Éternel fut né, il obtint une souveraineté qui jamais n'eut de supérieure», ce «Skambha à qui les dieux apportent sans cesse un tribut infini». De ce dernier trait, M. Muir a rapproché *Ath. V.* X, 8, 15 : «Il est un grand Être au centre de la création; les chefs des royaumes lui apportent le tribut.» Comp. encore XIX, 45, 4.

[2] Cf. l'épithète *Nârâyaṇasthâmavat*, «doué de la force de Nârâyaṇa» (*Lalita Vistara*, 124, 18, 364, 11 al., p. 422, l. 18-9, où Çâkya est invincible comme Nârâyaṇa. «Nârâyaṇa iva durdharshaḥ». Cf. p. 392, l. 2, et surtout p. 247, l. 14, où le Buddha est «Nârâyaṇaâtmabhâva».

mière grandeur, altéré, fractionné, localisé, tel enfin que le réalisme avisé du bon sens populaire modèle les héros du conte. Aucun de ces éléments n'est inutile pour l'intelligence du type qu'a conservé le buddhisme, et qu'il ne suffisait pas de rattacher par des comparaisons évidentes au personnage de l'épopée; si les plus récents expliquent et le tour général qu'a pris sa légende, et plus d'un détail qui y a été incorporé, les plus anciens donnent la clef de sa nature propre et de ses attributs dominants.

II.

Analyse des signes. — Le Kolâhala. — Les funérailles. — Conclusion.

Du minutieux examen auquel Burnouf a soumis plusieurs versions buddhiques des « signes », il ressort que les différences qui les séparent ne sont rien moins que profondes ou caractéristiques; il n'y a aucun éclaircissement à attendre de pareilles divergences, et l'unité fondamentale de toutes les listes ne saurait faire doute. Quant à la relation des deux catégories, l'une de trente-deux caractères principaux, l'autre de quatre-vingts signes secondaires, le nom même d'*anavyañjana* assigne à celle-ci ou une moindre importance ou une date postérieure. Il est certain que bon nombre des traits qui y sont mentionnés tendent, par leur nature vaguement descriptive et toute impersonnelle, à confirmer cette induc-

tion (p. ex. les nos 23-9, 31-3); d'autres ne sont qu'un développement, un fractionnement en plusieurs épithètes d'un caractère unique dans la première liste (nos 18-20, comparés au dixième lakshaṇa; 53-8, comparés au huitième); les nouveautés n'y présentent point un intérêt appréciable (comme les nos 1-7, 34-5, 47); quelques-unes même (comme 12-16) semblent témoigner d'un certain abaissement des conceptions correspondantes dans les lakshaṇas. Ainsi, quoique tous les monuments[1] transmettent l'une et l'autre séries rapprochées sur un pied d'égalité complet, et qu'il n'y ait, par conséquent, aucune raison extérieure de les séparer dans l'examen; quoique certains signes secondaires aient conservé (p. ex. nos 19, 20, 80) des détails remarquables et certainement anciens, — il suffira néanmoins pour notre but de considérer d'un peu près les signes principaux, en y rattachant, à l'occasion, des traits de la seconde catégorie. Les descriptions parallèles des brâhmanes et des Jainas, ne visant pas à une précision dogmatique et n'ayant pas été fixées dans des nombres invariables, ne prêtent point à une plus ample comparaison d'ensemble. C'est par l'examen du détail que nous avons à démontrer comment les attributs principaux n'ont de sens et de valeur que par leur origine divine,

[1] Cependant la relation en vers du Lalita Vistara (où les parties versifiées ont un caractère particulièrement populaire, et par conséquent présentent un intérêt supérieur) ne parle que des trente-deux lakshaṇas, p. 124 et suiv.

comment l'interprétation symbolique en est à la fois nécessaire et pleinement satisfaisante, comment enfin, il est, grâce à elle, facile de les ramener à ces éléments mythologiques que nous avons précédemment reconnus comme essentiels à la personne du grand Purusha.

En vertu du premier lakshaṇa, le Mahâpurusha a, suivant Burnouf, «la tête couronnée d'une protubérance du crâne». Il est certain que l'*ushṇisha* a eu, en effet, ce sens pour les buddhistes, à une certaine époque; la valeur propre du mot ne permet pas de le considérer comme primitif. Ce caractère ne se trouve que dans la liste buddhique. Toutefois, parmi les interprétations auxquelles il donne lieu, l'une[1] fait de l'ushṇîsha une disposition particulière de la chevelure, ramenée sur le sommet de la tête; par là, nous sommes conduit à comparer ce trait avec l'épithète de «kapardin», appliquée à Purusha dans l'épopée[2]; et en effet, Çiva (*Mahâbhârata*, XIV, 195[3]) et Rudra (*Çatarudr. upan.* III, 1) reçoivent parfois l'épithète «ushṇîshin», à côté et au lieu de leur qualification fort commune de «kapardin»; or ce dernier nom se retrouve, d'autre part, appliqué dans le Veda à un dieu de nature solaire, à Pûshan (*R. V.* IX, 67, 11)[4]. Étant donné le symbolisme habituel

[1] Ap. Burnouf, *Lotus*, p. 558 et suiv

[2] *Mahâbhârata*, XII, 13114.

[3] Ce passage a pour nous d'autant plus d'intérêt que le dieu y est décrit, par exemple, comme *tikshṇadâm̃shṭra*, *vaiçvânaramukha* (v. 201), et rappelle ainsi plusieurs autres de nos lakshaṇas.

[4] Dans l'*Atharva V.* XV, 2, 1, 2; 3; 4, l'ushṇîsha de Vrâtya, cé-

des cheveux et des poils chez les dieux de la lumière, la fonction de l'ushṇîsha, qui consiste à émettre des rayons assez puissants pour éclairer tous les mondes, tend à fortifier ce rapprochement avec le kaparda de Rudra-Çiva. En effet, suivant les Siamois[1], le Buddha a «sur la tête un *sirorot* (ou nimbe), semblable à une brillante couronne divine, à l'imitation de laquelle tous les rois de la terre ont fait des couronnes un insigne de la dignité royale.» A ce propos, M. Alabaster observe que les gloires des Siamois affectent, non pas la forme circulaire, comme en Occident, mais une forme pyramidale, sorte de flamme qui s'élève de plusieurs coudées au-dessus de la tête; à cette forme correspond exactement celle de la couronne royale, comme notre couronne à notre nimbe (p. 207). Or, le kaparda représente une figure extrêmement analogue[2], et l'ushṇîsha paraît, comme la coiffure royale, dans le râjasûya, où la remise au prince en est accompagnée d'une formule qui le rapproche clairement des phénomènes lumineux[3]. Si l'on considère que cette sorte de gloire, usitée chez les Siamois, l'est également dans l'Inde, et figure sur les monuments aussi

lébré comme Dieu suprême, est cité parmi ce que l'on pourrait appeler ses «trésors» et identifié avec le jour (ahar ushṇîshaṁ); mais il est difficile de démêler si cette particularité a son origine dans un prototype humain et réel (cf. *Ind. Stud.* II, 35) ou dans l'aspect mythologique de ce singulier personnage.

[1] Alabaster, *The Wheel of the Law*, p. 115.

[2] La forme d'une coquille, qui, agrandie, donne encore un symbole de la foudre dans la conque pañcajanya de Vishṇu.

[3] *Vâjas. Saṁh.* X, 8.

anciennement que les nimbes circulaires[1]; si l'on tient compte du rôle figuratif ou légendaire de l'apex lumineux dans la Perse et jusque dans l'antiquité gréco-romaine, on n'hésitera guère à reconnaître dans ce caractère comme une autre expression, au fond assez voisine de ce « prabhâmaṇḍala » qui, d'après le Mahâbhârata, enveloppe Nârâyaṇa. Certaines statues, dont parle Burnouf (p. 559), en ont fidèlement transmis la signification véritable; elle se manifeste jusque dans un texte, secondaire, à vrai dire, par sa date et par son origine[2], qui parle du Vijaya de l'ushṇîsha (comme l'Atharvan du Vijaya de la tête de Purusha, cf. ci-dessus) et en fait l'objet d'une enthousiaste adoration. Les épithètes védiques de *çobhanahanuman*, *hiraṇyaçipra*, appliquées soit à Indra, soit aux Maruts[3], montrent bien comment cette notion d'une splendeur éclatante se pouvait attacher, soit à la tête, soit à la coiffure des êtres divins[4]; et en ce qui touche spécialement le Mahâpurusha, l'Atharva Veda, en faisant sortir le feu du sommet de sa tête, en représentant le feu comme la tête de Skambha (I, 7, 19),

[1] Comp. par exemple, le Çiva des monnaies de Kadphises (Wilson, *Ariana Ant.* pl. X), tantôt à flamme conique, tantôt à tête radiée (cette dernière figure rappelle de très-près l'ushṇîsha).

[2] Inscription de Ken-yung-kwan, dans *Journ. of the Roy. As. Soc.* n. s. V, p. 20.

[3] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 83, 149.

[4] Cf. l'épithète des dieux : « maṇiratnacûḍasamalaṃkṛita ». *Lal. Vist.* 129, 18; 130, 7; et sur le maṇi de l'ushṇîsha, Beal, *op. cit.* 289, 413.

laisse clairement sentir la raison d'être particulière et les premières origines du présent attribut.

A l'*ûrṇâ* (quatrième lakshaṇa) appartient un rôle tout comparable à celui de l'ushṇîsha, « rôle très-important dans les légendes et les sûtras du Nord ». De ce « cercle de poils laineux, blancs comme la neige ou l'argent, placés entre les sourcils » du Buddha, « s'échappent les rayons miraculeux qui vont éclairer le monde à de prodigieuses distances » (Burnouf, p. 563). Ce sont de même des « poils blancs, tournés vers la droite », qui forment sur la poitrine de Vishṇu ou Kṛishṇa le *çrîvatsa*[1], et Kṛishṇadâsa constate expressément (Weber, *loc. cit.*) l'identité essentielle du çrîvatsa[2] et du kaustubha, que leur rapprochement sur la poitrine du dieu, pour ne point parler d'autres preuves, suffirait à établir. Mais le *svastika*, le *nandyâvarta*, le *vardhamâna*, que l'on se représentait aussi comme formés par des cheveux ou des poils, ne sont que des expressions différenciées du même symbole (comp. le huitième anuvyañjana), et les faits qui ont été signalés (Maṇi-Kaustubha), ou que nous aurons à signaler par la suite (Maṇi-Triçûla-Vardhamâna), établissent entre tous ces termes un lien de parenté étroit et précis. La signification reconnue pour le *maṇi* exprime indubitablement la valeur originelle de toutes ces autres marques, avec laquelle leur figure tra-

[1] *Çabdakalpadr.* ap. Weber, *Kṛishṇajanmâshṭamî*, p. 272 n.

[2] Ce mot vient, je pense, de *çrîvat* (forme parallèle de *çrîmat*) + suff. *sa*, comme le védique *kavitsa* vient de *kavid* + *sa*.

ditionnelle (essentiellement la croix ou le trident) s'accorde au mieux. Ainsi l'on comprend comment le rayon parti de l'ûrṇâ a une voix, qui va, par exemple, porter l'effroi dans l'âme de Mâra le tentateur[1]; et c'est guidées sans doute par un souvenir obscur de la signification ancienne, que les listes attribuent aux poils de l'ûrṇâ, non point une teinte dorée, mais la couleur blanche de l'argent; une source chinoise dit «de la pierre de jade[2]», pierre d'un blanc verdâtre qui réveille bien l'image de la traînée blanche, livide, de l'éclair[3]. Quant à la place qu'occupe cette touffe de poils entre les sourcils du Mahâpurusha, nous trouvons qu'une importance exceptionnelle s'attache à cette partie du visage, désignée sous le nom d'*avimukta*[4]. La Jâbâla upanishad déclare que «l'avimukta, qui est le kurukshetra, le lieu du sacrifice des dieux, et le siége de Brahmâ pour tous les êtres,» a sa place «là où les sourcils se réunissent avec l'organe de l'odorat; c'est là la réunion du monde céleste et du [monde le] plus élevé; aussi, ceux qui connaissent Brahman révèrent-ils ce point de réunion[5].» Le Bhâgavata

[1] *Lalita Vist.* p. 376, ult.

[2] Préf. du *Si-yu-ki, Voyages de Hiouen-Thsang*, I, p. 33.

[3] Ceci rappelle d'une façon frappante le cheveu merveilleux de la nymphe Uttabagi, dans la légende de Célèbes citée par M. Kuhn, *Herabk. des F.* p. 89 : «Quand un jour Kasimbahâ le lui arrache, un orage s'élève avec éclairs et tonnerre.»

[4] Par exemple, *Bhâgav. Gîtâ*, VIII, 10; cf. *Ind. Stud.* II, 14.

[5] Ap. *Ind. Stud.* II, 73-5. Cf. encore l'interprétation de «Vishṇos trîṇi padâni», comme signifiant «l'intervalle entre les sourcils», citée par le *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, s. v. *pada*.

relie expressément à Purusha ces conceptions, quand il dit (II, 1, 30) : « L'intervalle qui sépare *ses* sourcils (de Purusha) est la demeure de Parameshṭhin », et il est clair, en effet, qu'un pareil mysticisme doit reposer nécessairement sur quelque vue ou tradition mythologique. Suivant le Mahâbhârata (XII, 12915, 13043, 13085), Rudra sort du front de Purusha; le Vishṇu Purâṇa [1], qui substitue Brahmâ à Purusha, nous dépeint « les trois mondes illuminés par les traînées de lumière que produit sa colère »; le dieu « fronce les sourcils, et de son front enflammé par la fureur s'échappe Rudra, égal en éclat au soleil de midi, Rudra au corps formidable, moitié homme et moitié femme [2]. » Au même ordre d'idées se rapporte, avec la naissance d'Athéné [3], la puissance attribuée par la poésie grecque aux sourcils froncés de Zeus, et par le Bhâgavata Purâṇa aux sourcils de Kṛishṇa « avec lesquels il balaye, en les agitant comme un rameau, le fardeau qui pesait sur la terre » (III, 2, 18). Je rappellerai encore le troisième œil de Çiva, s'ouvrant à l'endroit même où la description buddhique place l'*ûrṇâ* : Pârvatî s'est approchée de son époux, livré, sur les sommets de

[1] I, 7, 6 et suiv. cités ap. Muir, *Sanskr. Texts,* IX, 331.

[2] Comp. *Yama* et *Yamî* et l'explication de leur nature dans Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 449 et suiv.

[3] Cf. Max Müller, *Lect. on the Sc. of lang.* II (1re éd.), p. 503. Mais, depuis, la dissertation de M. Benfey, *Τριτωνὶς Ἀθάνα*, a élevé au-dessus de toute contestation la nature primitive d'Athéné comme nom de l'éclair. — Cf. du reste Kuhn, *Herabk. des Feuers,* p. 17.

l'Himâlaya, à la méditation et aux austérités; en se jouant, elle lui couvre les yeux de ses mains; — les vapeurs de l'atmosphère obscurcissent le soleil, conçu comme l'œil du Dieu suprême; — l'obscurité et le trouble envahissent le monde, quand soudain « une flamme grande, éclatante, jaillit du front [de Çiva], et un troisième œil[1] lui vint, resplendissant comme le soleil, » qui mit à néant l'Himavat avec tous les êtres qu'il abritait; — le dieu, un instant éclipsé, sillonne d'*éclairs* les montagnes de nuées, les fend, les disperse, et reparaît dans sa splendeur (*Mahâbhârata*, XIII, 6360 et suiv.).

Burnouf (p. 562) et, après lui, M. Weber[2] se sont étonnés de rencontrer dans une description du Buddha des signes (laksh. n° 2, anuv. 72-80) relatifs aux cheveux, et de voir des statues en reproduire fidèlement les particularités. Les préceptes de la discipline sont ici sans application; le vrai caractère du Mahâpurusha reconnu, la difficulté se résout d'elle-même : il a les cheveux « d'un noir foncé », au même titre que Kṛishṇa ou Arjuna (Burnouf, *loc. cit.*); cette similitude, l'emploi typique de l'épithète *dakshiṇâvarta*, semblent même revendiquer pour ce trait une valeur symbolique précise (cf. ci-

[1] Comp. l'œil des Cyclopes et des Râkshasas au milieu du front (Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 68), et sur l'œil unique des démons de l'orage, cf. Schwartz, *Urspr. der Myth.* p. 268 et suiv. Quant à la forme de l'*œil* prise ainsi par la foudre, cf. les « sangliers aux yeux d'or (hiraṇyacakrân), aux dents de fer (ayodâm̃shtrân) ». (*R. V.* I, 18, 5).

[2] A propos de Mahâvîra, *Bhagavatî*, p. 311.

dessous), et leur couleur sombre, les épithètes qui la comparent, ainsi qu'il est habituel pour le nuage, aux reflets du collyre et du cou du paon, les emblèmes du svastika, etc., qu'ils sont censés figurer, autorisent peut-être à reconnaître dans ce détail la même intention que dans le vers du Bhâgavata qui fait des nuages la chevelure de Purusha (II, 6, 5). D'après l'hymne du Ṛig (X, 90, 13), la tête de Purusha est le ciel; ailleurs, c'est Agni qui est appelé « La tête du ciel[1] » (mûrdhan divaḥ, p. ex. *R. V.* VI, 7, 1, et souvent). De pareils rapprochements expliquent tout le secret de ces images.

Suivant le Bhâgavata Purâṇa (II, 1, 29), « la bouche de Purusha est le feu enflammé » (mukham agnir iddhaḥ), et ce trait doit être rapproché de vers comme II, 6, 1, qui déclare que « de la langue de Purusha s'élèvent la nourriture des dieux, celle des pitṛis et celle des hommes » complété par III, 16, 8, où Bhagavat enseigne que « par la bouche du feu il dévore l'offrande du sacrifice ». Ce n'est pas là une imagination moderne, ainsi que le prouve le vers parfaitement clair (v. 7) de l'hymne de l'Atharva Veda traduit plus haut; d'autre part, le Çatapatha Brâhmaṇa (II, 2, 4, 1) montre Prajâpati produisant Agni de sa bouche[2]. Et, en effet, l'épi-

[1] Dans la description Jaina de Mahâvîra, « l'extrémité de ses cheveux est brillante comme l'or en fusion », ce qui rappelle les épithètes *çocishkeça*, *harikeça*, données à Agni. — Cf. Weber, *Ueber ein Fragm. der Bhagav.* p. 306.

[2] D'après *Vâjas. Saṁh.* XXIX, 11, Agni grandit par le *tapas* de Prajâpati.

thète védique des dieux « agnijihva » était naturellement sortie de la comparaison des flammes avec les langues d'Agni, combinée avec sa fonction d'intermédiaire entre les hommes et les immortels[1]. Tel est aussi le sens véritable du douzième lakshaṇa (prabhûtataṇujihva), qu'il faut, je pense, contrairement à l'opinion de Burnouf (p. 567), traduire : « il a la langue longue (non pas large) et mince (ou effilée) ». C'est ce que prouvent, non-seulement le passage correspondant de Varâhamihira[2], mais surtout la description des Siamois[3]. D'après eux, la langue du Mahâpurusha est « douce et flexible, assez longue pour atteindre son front »; et l'authenticité de cette description est garantie par la peinture des Çvetas Purushas, qui « de leur langue lèchent tout leur visage semblable au soleil »[4] (*Mahâbhârata,* II, 12706). Nous avons vu déjà toute une assemblée de buddhas célestes et terrestres élevant jusqu'au ciel leur langue et en émettant mille rayons lumineux[5]; en même temps que cette peinture, s'ex-

[1] Soit par une application plus directe de sa splendeur, soit en raison de sa parenté étroite avec Agni (au triple siége, terrestre, atmosphérique et céleste), Savitṛi est appelé *sujihva, mandrajihva,* comme Agni lui-même. Citat. ap. Muir, *Sanskr. Texts,* V, 162.

[2] « Jihvâ.... dîrghâ.... çlakshṇâ ». *Bṛih. Saṁh.* LXVIII, 53.

[3] Alabaster, *op. cit.* p. 115. Cf. Hardy, 27° laksh. p. 369.

[4] La flamme est elle-même le visage (anîka) d'Agni, dans le langage védique : la langue et le visage sont ainsi expressions adéquates et se confondent.

[5] On peut comparer la langue de Bali (c'est-à-dire, dans l'espèce, le feu *de l'éclair*) avec laquelle il atteint aux dix points de l'espace. *Bhâgav. Pur.* VIII, 15, 26.

pliquent le dix-neuvième anuvyañjana et la couleur « cuivrée » de la langue du Buddha. Ce point reconnu jette une lumière nouvelle sur toute une série de signes.

Les septième, huitième et neuvième lakshaṇas attribuent au Mahâpurusha « quarante dents égales, sans interstices, et parfaitement blanches ». Il en faut rapprocher les anuvyañjanas 49-51, d'après lesquels il a les « canines arrondies, pointues et régulières ». Les nombres nous avertissent d'abord de ne pas prendre la description en un sens trop littéral, d'autant plus que le trait se retrouve, dépassé, dans la liste siamoise, qui parle de quarante dents en haut, autant en bas, plus quatre canines [1], et aussi dans le portrait des hommes du Çvetadvîpa, qui sont munis de « soixante dents blanches et de huit canines » (*Mahâbhârata, loc. cit.*). Cette exagération [2] ne peut avoir d'autre but que de signaler la force des dents du personnage, et ne doit s'isoler ni de « la mâchoire de lion », ni même du « goût excellent », qui constituent le treizième et le onzième lakshaṇa. Dans le dernier cas, c'est surtout la puissance d'un goût merveilleusement actif qu'il faut entendre, comme le prouve ce commentaire siamois : le Buddha « a environ sept mille nerfs du goût convergeant à l'entrée de la gorge, au moyen desquels, au moment où la nourriture dépasse l'extrémité de

[1] Alabaster, *loc. cit.*

[2] Elle a disparu tout naturellement chez Varâhamihira (LXXIII, 52), qui ne pouvait aller aussi loin dans l'invraisemblance.

sa langue, il éprouve la sensation du goût dans son corps entier[1]. » Le détail final est d'autant plus significatif qu'il paraît plus opposé à la mission particulière et au caractère propre du saint personnage. Il n'en est pas de même si on l'applique à Agni, dont les poëtes védiques marquent l'avidité par les images les plus énergiques et les plus multipliées, et qui, lui, éprouve, en effet, dans tout son corps de flammes, le goût du beurre sacré et des libations. Il est tout simple qu'il ait beaucoup de dents, comme il a beaucoup de langues, comme il a mille yeux; ses dents sont brillantes, elles sont d'or ou de fer[2]; sa mâchoire est vigoureuse (*tigmajambha*[3], etc.), et se peut d'autant mieux appeler une « mâchoire de lion » qu'il rugit comme le lion (*Ṛig Veda*, III, 2, 11), qu'il est, à sa naissance, et sous le nom de Tvashṭri, appelé « le lion » ou comparé à un lion (*Ṛig Veda*, I, 95, 5; III, 9, 4, al.); mais l'idée de force et de voracité est sans doute ici le point essentiel et le véritable motif de la comparaison (cf. la substitution de la « mâchoire du tigre » dans la description de Varâhamihira, LXIX, 14). S'il était encore besoin d'une preuve plus directe de la relation étroite qui unit ces différents traits et de leur vraie origine, on la trouverait dans l'expression du Bhâgavata, qui,

[1] Cf. la glose pâlie citée par Burnouf, p. 567, et le vingt et unième lakshaṇa, ap. Hardy, *Man. of Budh.* p. 369.

[2] *Çucidant, hiraṇyadant, ayodaṁshṭra.* Citat. ap. Muir, *Sanskrit Texts*, V, 212, etc.

[3] La même image est transportée à Savitṛi, l'Agni céleste, quand il reçoit l'épithète *ayohanu* (*Ṛig V.* VI, 91, 4).

après avoir déclaré que le feu est la bouche de Purusha, ajoute (v. 30) : « Rasa eva jihvâ, — sa langue n'est que goût ». Il n'est point jusqu'à l'épithète *avirala*, « sans interstices », qui ne paraisse un ressouvenir de ces dents d'Agni, qui, bien que s'élevant en flammes aiguës, ne forment à la base qu'une seule masse, dont il n'est pas possible de distinguer ni d'isoler les éléments.

Il serait naturel de penser, *a priori,* que la voix du Mahâpurusha doit se rattacher au même ordre de symboles; et l'hymne de l'Atharvan (v. 17) confirme d'abord cette présomption. Dans les listes, elle est comparée (dixième lakshaṇa) à la voix de Brahmâ (brahmasvara) ou à la voix du passereau (kalaviṅkaghoshasvara); à quoi viennent s'ajouter les anuvyañjanas 18 et 20 : d'après le premier, « le son de sa voix n'est pas trop élevé », ce qui n'empêche pas que « sa voix douce et belle » n'ait « le son du cri de l'éléphant ou du nuage qui tonne ». Malgré les doutes émis par M. Fausböll[1] sur le sens précis de « brahma » dans le pâli *brahmassara*, la forme *brahmasvara* prouve sans conteste que, dans cette locution, « brahma » représente bien le substantif, un pareil adjectif étant inconnu du sanskrit[2]. Les

[1] *Ten Jâtakas*, p. 97.

[2] Même en pâli, l'emploi adjectif de ce mot semble secondaire et peut-être purement scholastique. Des deux passages cités par M. Fausböll où la disjonction et l'accord de *brahma* et du substantif prouvent positivement un pareil emploi, l'un n'est qu'une résolution fautive de *brahmavihâra* (cf. Childers, *Pâli Dict.* sub v.); il en doit être de même du second exemple, où, n'était le besoin du vers, nous

passages explicatifs cités tant par Burnouf (p. 566) que par M. Fausböll (*loc. cit.*) n'ajoutent rien à ces données; nous n'avons rien non plus à apprendre des huit caractères que les commentateurs buddhiques distinguent dans cette voix (aṭṭhaṅgasamannâgata). Brahmâ passe, dans l'épopée et les Purâṇas, pour posséder une voix claire et harmonieuse[1]; si l'on se souvient de ces *mahâbrahmaghoshâḥ*, « invisibles, profonds, qui se font entendre dans l'espace », suivant le Lalita Vistara (98, 4), on s'explique la traduction « the highest voice », donnée de *brahmassara* par M. d'Alwis (cité ap. Fausböll, *loc. cit.*), et l'on est ramené à l'épithète du vingtième anuvyañjana « abhistanitameghasvara » ou « meghagarjitaghosha », d'autant plus que les Purushas du Mahâbhârata sont qualifiés d'un terme exactement comparable, « meghaughaninâdâḥ » (XII, 12705). Cette voix de tonnerre s'accorde pourtant assez mal

aurions sûrement « brahmanidhi », trésor de piété, de prière. Une fois introduit, cet usage a pu s'étendre à des expressions dans lesquelles il n'était pas auparavant usité comme substantif et premier membre de composition. Les scholiastes, en l'expliquant par *seṭṭha, ariya*, dans des cas où il est sans aucun doute substantif, au moins primitivement, montrent comment a pu se faire cette transition (Fausböll, *loc. cit.* Childers, s. v. *brahmavihâra*). Il est possible, du reste, que le sanskrit *brâhma* ait eu dans cette confusion une part d'influence, bien que le pâli ait conservé la longue dans *brâhmaṇa*. — *R. V.* I, 164, 35 : « Brahmâyaṁ vâcaḥ paramaṁ vyoma ».

[1] Cf., pour ne citer qu'un exemple, *Bhâgav. Pur.* III, 15, 11, où « il charme tous les dieux par sa belle voix » (devân prîṇan ruciravâ girâ).

avec « la voix de passereau [1] ». Le kalaviṅka paraît dans une légende des Brâhmaṇas : Viçvarûpa, fils de Tvashṭri et, comme lui, une expression particulière d'Agni, a trois têtes [2]; purohita des dieux, il a secrètement attribué aux Asuras une part du sacrifice; Indra saisit son tonnerre et tranche son triple chef; l'un, le *somapâna* (action de boire le soma) devint gelinotte (kapiñjala); l'autre, le *surâpâna* (action de boire le vin — surâ), kalaviṅka, le troisième, l'*annâdana* (action de consommer l'offrande), perdrix (tittiri) [3]. Ce conte présente le feu du sacrifice en relation avec des oiseaux, notamment avec le kalaviṅka; il rappelle le vers védique d'après lequel (*Ṛig Veda*, X, 91, 2) Agni habite dans tous les bois comme l'oiseau *takvavî*, et où cette comparaison (à en juger par l'autre vers où ce nom reparaît, I, 151, 5) doit s'expliquer surtout par l'assimilation du chant de l'oiseau avec le crépitement du feu [4]. Ailleurs, ce sont les adorateurs, qui, pour leurs chants empressés et mélodieux, sont comparés à des oiseaux [5]. D'autre part, le sens principal de « brahmaghosha » ou, ce qui revient au même, de « brahmasvara, » est, dans l'épopée, le « bruit des rites, le

[1] Les jeux étymologiques du *Lal. Vist.* 357, 18, sont pour nous sans valeur.

[2] Comp. Agni *trimûrdhan* (*R. V.* I, 146, 1) et ses trois langues, ses trois corps, etc. *R. V.* III, 20, 2.

[3] *Taitt. Saṁh.* II, 5, 1, 1-2; cf. *Çatap. Br.* I, 6, 3, 1-5. *Kâth.* ap. *Ind. Stud.* III, 464.

[4] Cf. Bṛihaspati *çucikranda*, « à la voix claire ». *R. V.* VII, 97, 5.

[5] Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. *vî*.

son de la prière». Personne ne doutera qu'à cet emploi ne remontent la raison et l'origine de la belle voix attribuée tant à Brahmâ qu'au Mahâpurusha (*A. V.* X, 7, 20). Mais à ce premier élément en est mêlé un autre, cette grande voix du tonnerre qui revenait aussi de droit à Purusha (« stanayitnus te vâk prajâpate », *A. V.* IX, 1, 10), et qui, d'ailleurs, combinée et associée avec la voix de l'hymne[1], reparaît toujours de même comme un des deux points d'appui du rôle mystique et spéculatif de Vâc. L'emphase avec laquelle les vieux poëtes s'étaient accoutumés à célébrer la voix mugissante d'Agni fournissait à cette fusion un prétexte entre plusieurs autres : car Agni a la voix de l'océan, la voix du tonnerre; il hennit comme un cheval, mugit comme un taureau, etc., et son retentissement se confond, d'ailleurs, par une pente naturelle, avec les sons de l'hymne qui l'encouragent et l'accompagnent. On ne s'arrêta guère dans le luxe des métaphores : Varâhamihira parle de la voix de l'éléphant, du taureau, du char, de la vague, du tambour, du tambourin, du lion, du nuage, de l'âne[2]; et l'inanité d'indications de ce genre pour le but éminemment pratique qu'il a en vue témoigne encore de la source différente et supérieure à laquelle elles remontent en dernière analyse.

[1] Cf. par exemple Roth, *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* I, 74. — « Âpomayi vâc », dit une çruti ap. Mahîdh. in *Vâj. Sañh.* X, 6. On peut à ce sujet comparer les observations de M. M. Bréal, *le Mythe d'Œdipe*, dans la *Revue arch.* 1863, t. II, p. 207.

[2] *Bṛihat Sañh.* LXVIII, 95.

La description en vers du Buddha enfant, dans le Lalita Vistara (126, 9), attache un prix tout particulier à ses pieds brillants et aux roues resplendissantes qui les ornent (trente et unième lakshaṇa). Nous avons vu aussi quelle valeur le même caractère prend dans le Vishṇu Purâṇa; il ne pouvait manquer dans la description épique. Le début de l'hymne à Purusha dans le Ṛig le peint avec mille yeux et mille pieds : la première épithète fait allusion au caractère lumineux du personnage, puisqu'elle accompagne habituellement le nom d'Agni; il n'en est pas autrement de la seconde, qui marque les *rayons* innombrables du dieu solaire. Cette conception des rayons comme des pieds du dieu perpétuellement en marche à travers l'espace s'impose aisément à l'imagination (cf. *R. V.* X, 81, 3 : «Sûrya viçvataspâd»; *A. V.* VII, 41, 2, etc.); elle se relie, en tout cas, à la légende des trois pas de Vishṇu, et elle était devenue si familière à l'esprit indien, que *pâda* en a conservé le double sens de «pied» et de «rayon». Aussi, ne nous étonnerons-nous point de voir, par exemple, le feu qui s'échappe de la *bouche* (cf. ci-dessus) de Kṛishṇa-Vishṇu revenir, l'œuvre de destruction une fois accomplie, aux *pieds* du dieu[1]; la même idée s'exprime dans les peintures de Nârâyaṇa ramenant dans sa bouche

[1] *Mahâbhârata,* XIII, 6303-6. Le même trait est appliqué au Buddha. Voyez Wassiljew, *Der Buddhismus,* p. 172. Comparez, dans la mythologie scandinave, Miölnir, le marteau de Thôr, qui, lancé par son maître, revient de lui-même entre ses mains.

le bout d'un de ses pieds[1]. Là est le motif de l'importance spéciale que l'adoration des pieds de Vishṇu prend aux yeux de ses sectateurs[2], et qui se retrouve, appliquée au Buddha, non-seulement dans les textes[3], mais surtout dans le culte et les représentations figurées. Il n'était guère possible d'indiquer ce caractère plus clairement que par les « roues belles, lumineuses, blanches, à mille rais, avec une jante et un moyeu », inscrites sous les pieds de Purusha. C'est le propre cakra, à mille rais, de Vishṇu, un des emblèmes les plus antiques et les plus populaires du soleil. Si l'on en est venu par la suite à multiplier sans mesure ces signes prétendus dans les combinaisons diverses du Çrîpâda, la réserve des descriptions les plus anciennes démontre que c'est l'effet d'exagérations certainement postérieures. Cette roue inscrite dans le pied de Purusha peut même paraître issue d'une conception du soleil considéré directement comme le pied du dieu lumineux. Une pareille image se dérive sans effort du mythe des trois pas; elle rendrait compte du nom d'Aja Ekapâd. Les commentateurs le rapportent au dieu solaire; et si cette application est plus que douteuse pour certains passages[4], elle paraît, dans

[1] Par exemple, dans Moor, *Hindu Panth.* édit. de Londres, 1861, pl. XX.

[2] Cf. par ex. *Bhâgav. Pur.* VIII, 21, 3; I, 5, 47, 19; 9, 36; 12, 4, etc.

[3] Cf. Sp. Hardy, *Man. of. Budh.* p. 203-4.

[4] Cf. Roth, *Erläuter. zum Nir.* p. 166.

d'autres[1], presque irrécusable. Ce pied unique formerait avec la roue unique du char solaire (*Ṛig Veda*, I, 164, 2) un parallélisme frappant. Cette hypothèse expliquerait du même coup le huitième anuvyañjana : «gûḍhagulphaḥ — il a la cheville cachée, couverte», dont les Siamois[2] donnent un commentaire que son étrangeté même recommande[3] : d'après eux, les pieds du Mahâpurusha ne sont pas attachés à la cheville selon le mode ordinaire; la cheville s'élève au milieu du pied; elle est formée de telle sorte que, sans prendre la peine de remuer les pieds, il peut «tourner son corps tout entier». Ailleurs, en revanche, on trouve que le Buddha, comme le Cakravartin, est caractérisé par une formation particulière du cou qui l'oblige à se tourner tout entier pour voir un objet qui ne lui fait point face directement[4]. Ces deux traits, plus connexes qu'ils n'en ont l'apparence, sont seulement intelligibles si l'on admet que, comme dans un cas la tête, dans l'autre le pied du Mahâpurusha signifie le disque solaire; ils exprimeraient par une image populaire que le soleil (le pied de Purusha) apparaît toujours dans la même position au ciel, où que le dieu tourne ses regards; que

[1] Comme *Ath. V.* XIII, 1, 6; XIX, 11, 3. Cf. aussi Roth, *loc. cit.* in XII, 29, p. 165.

[2] Alabaster, *op. cit.* p. 113.

[3] Comparez aussi le troisième lakshaṇa d'après Hardy, *Manual of Budhism* : «ses chevilles sont comme des globes d'or» (*like balls of gold*), p. 368.

[4] Turnour, *J. of the As. Soc. of Beng.* 1838, p. 1003 n.

le soleil (le visage de Purusha[1]) ne se montre jamais (à la différence de la lune) que de face, et ne peut prendre une position nouvelle que par son évolution complète autour de la terre pendant la nuit.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, la nature solaire « des pieds de Purusha » ne saurait être douteuse[2]. Elle semanifeste encore dans la description de Mahâvîra, qui nous le représente « reposant ses pieds sur neuf lotus d'or, apportés par les Devas[3] ». Le lotus est bien connu comme symbole lumineux, et nous le retrouvons dans une peinture du Lalita Vistara fort importante pour bien juger des *signes* en question. Çâkya, après avoir renoncé aux austérités, avoir repris de la nourriture et s'être baigné dans la Nairañjanâ, se met en route pour le Bodhidruma[4], « pour la victoire (vijayâya), de cette marche qui est la marche des grands Purushas ». Cette « gati[5] » reçoit un grand nombre d'épithètes, dont plusieurs sont toutes morales et font allusion à la prochaine défaite de Mâra; d'autres, très-géné-

[1] Son cou est comparé à « un tambour d'or » par le 20[e] lakshaṇa, d'après Hardy (p. 369). Voy. aussi Bigandet, *Life of Gaud.* p. 286.

[2] Cf. encore Kṛishṇa triomphant du serpent Kâliya en posant ses *pieds* sur la tête du monstre. *Vishṇu Purana* de Wilson, édit. Hall, IV, 291.

[3] Weber, *Bhagavatî*, p. 307. — Le nombre « neuf » représente sans doute les sept planètes, avec Râhu et Ketu; rien ne force à le regarder comme ancien, encore moins comme primitif.

[4] *Lalita Vist.* ch. XIX, init. p. 340.

[5] C'est proprement « la marche »; mais on ne peut échapper à des incorrections qu'en traduisant tour à tour par *marche* et par *voie*.

rales et vagues; quelques-unes sont plus caractéristiques. Elle est « fermement établie » (susaṁsthitâ); c'est « la voie du roi Meru, la voie parfaitement droite, la marche que rien ne trouble ni ne retarde, la voie immuable, sans obstacle, la voie visible, la voie facile (salîlagati), la voie sans tache, brillante, la voie de Nârâyaṇa, la voie qui ne touche pas la surface de la terre[1], la marche des pieds sous la plante desquels brille la roue à mille rais[2], la marche [des pieds] aux ongles rouges comme le cuivre, aux doigts réunis par un réseau, la marche qui fait retentir la surface de la terre, la voie qui touche au roi des montagnes, la marche des pieds qui nivellent les relèvements et les dépressions[3], la marche qui amène le bonheur en répandant sur les créatures les rayons de lumière qui partent des mains réunies par une membrane[4], la voie où les

[1] C'est la *divyagati* de Vishṇu, *Bhâg. Pur.* VIII, 18, 12.

[2] Le texte porte « sahasrâracakradharaṇîtalacitragatiḥ » (l. 10), *dharaṇî* (que du reste le traducteur tibétain paraît avoir eu de même sous les yeux) me semble une addition fautive, amenée par la présence, dans deux épithètes voisines, de la locution *dharaṇîtala;* avec ce mot, une construction régulière du composé devient impossible; si on le supprime, ce terme correspond simplement au 31e lakshaṇa, comme les mots suivants à d'autres signes. Cf. du reste les diverses descriptions de ce caractère dans Burnouf (p. 575), d'après lesquelles on attendrait° cakracaraṇatala° ou° krapâdatala°.

[3] « Utkûlanikûlasamakaracaraṇagatiḥ » — *samakara* pour *samîkara*, comme il arrive souvent dans le sanskrit buddhique. Il est permis de chercher dans une expression de ce genre (*samakara* pris comme *samahasta*) l'origine de la description du Dharmasaṁgraha, justement écartée par Burnouf (p. 575, n° 32).

[4] Il faut corriger *jâlâkara*° en *jâlakara*°.

pieds se posent sur des lotus sans tache..... » Malgré le pluriel, « les Mahâpurushas », malgré ce mélange de notions morales que plus d'une fois nous constaterons par la suite, cette voie est bien *la Voie de Nârâyaṇa*, la voie qui, bien au-dessus de la terre, domine même les *montagnes* de l'atmosphère, celle que parcourt le Purusha-Cakravartin dans sa conquête de chaque jour; ce sont les « chemins faciles et sans poussière[1] » que le soleil suit au ciel, le chemin sans obstacle que prépare Varuṇa (*Ṛig Veda*, I, 24, 8; VII, 87, 1) à sa course toujours régulière. Cette vérification, superflue peut-être, à coup sûr décisive, des interprétations précédentes, prépare et facilite dans le détail l'explication de quelques autres signes de même origine.

Les pieds du Mahâpurusha ont, d'après cette description, l'étrange vertu d'aplanir sur la terre les relèvements, de combler les dépressions; c'est bien ce qu'exprime plus au long le commentateur pâli cité par Burnouf (p. 576); au contraire, la traduction littérale du trente-deuxième lakshaṇa n'aboutit qu'à lui donner des pieds plats. Si défectueuse que soit, dans son extrême concision, la formule du « signe », il ne peut y avoir de doute sur ce point, que l'intention première est de représenter beaucoup moins la forme des pieds que leur action merveilleuse sur le monde. C'est l'expression imagée des rayons lumineux qui, sans peine et sans

[1] Cf. plus haut; cf. encore *Taitt. Saṁh.* VII, 7, 24; *Ath. V.* XIII, 2, 14; etc.

effort, se posent également dans les profondeurs et sur les cimes, qui, d'un pas toujours sûr, vont visiter les vallées et les monts. « Tout, pour ces pieds, devient un bon chemin »; « ils ne sont pas souillés par la poussière », et les aspérités qu'ils rencontrent ne gênent ni ne troublent la marche éternellement fixe et régulière du Mahâpurusha. Ainsi, dans les hymnes védiques, Savitṛi s'avance « en détruisant tous les obstacles » ou, littéralement, les « mauvais chemins » (viçvâ duritâni bâdhamânaḥ, *Ṛig Veda*, I, 35, 3); ainsi, « pour Indra les plus hautes montagnes sont des plaines; il trouve le fond de n'importe quel abîme » (*Ṛig Veda*, VI, 24, 8). On pourrait douter si le dixième anuvyañjana (avishamasamapâdaḥ) n'est pas une simple répétition de ce lakshaṇa, *vishama* s'appliquant plus ordinairement à l'inégalité d'une surface qui n'est point plane qu'à l'inégalité de deux longueurs différentes; peut-être est-il pourtant préférable de le rapprocher de cette particularité, signalée par les Siamois, en vertu de laquelle tous les doigts des pieds du Buddha sont d'égale longueur[1], ce qui n'est manifestement qu'une autre façon d'exprimer l'idée que nous trouvons dans le trente-deuxième lakshaṇa. De même encore, à l'instar du soleil, le Purusha « marche et « se tourne vers la droite » (anuvy. 43), c'est-à-dire bien plutôt « vers le midi » (dakshiṇâ), comme le prouve la comparaison du Bhâg. Pur. (IV, 16, 20).

[1] Alabaster, p. 113.

Le même caractère reparaît, avec la même confusion et dans le vingt-deuxième signe principal et dans certaines descriptions du svastika de Vishṇu-Kṛishṇa, attestant par là son passé plus significatif[1].

Les mains, autant ou plus que les pieds, sont, dans l'Inde, une image des rayons; *kara* a le double sens de *main* et de *rayon*, comme *pâda* signifie *rayon* et *pied* tout ensemble. Le Savitṛi védique a de belles mains, des mains d'or[2]. Il faut se souvenir de ce symbolisme pour comprendre le rapprochement du trentième signe : «jâlâṅgulihastapâdaḥ». Burnouf (p. 574) l'a traduit : «les doigts de ses pieds et de ses mains sont marqués de réseaux, de lignes en forme de réseaux», refusant de se rallier à une traduction : «Il a les doigts reliés par une membrane», «qui fait passer le Buddha dans la classe des palmipèdes». Néanmoins, la version tibétaine (de même Ssanang Setsen, p. 21) a certainement raison contre lui, et aussi le Dictionnaire de Pétersbourg, quand il donne une signification analogue à l'épithète «jâlapâdabhuja», qui, appliquée à Nara et Nârâyaṇa (*Mahâbhârata*, XII, 13339)[3], constitue un des liens les plus apparents de ces Mahâpurushas avec le type buddhique. Pour ce qui est de l'exception philologique soulevée par

[1] Cf. *Ath. V.* IV, 14, 7 : «Dakshiṇasyâṁ diçi dakshiṇaṁ dhehi pârçvaṁ (d'Aja)», et X, 5, 37 : «Sûryasyâvṛitaṁ dakshiṇâṁ».

[2] On peut comparer à ce sujet quelques remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 536.

[3] Il est vrai que, par un reste de timidité très-explicable, les auteurs ne parlent que d'un «Ansatz zur Schwimmhaut».

Burnouf, relativement au sens de *jâla*, elle tombe d'elle-même, puisque *jâlapâda* a effectivement le sens de *palmipède*. Serait-ce bien d'ailleurs sous les doigts et non sous la paume de la main ou sous la plante des pieds, que l'imagination aurait pu placer ces lignes fatidiques? Enfin, il faut prendre garde à l'autre expression du signe, « *jâlabaddha* hastapâda », qui ne se peut sans violence traduire autrement que: « dont les [doigts des] pieds et les [doigts des] mains sont *attachés par une membrane* ». C'est ce qu'expriment les Siamois quand ils disent que « les doigts du Buddha sont si rapprochés l'un de l'autre, que pas une goutte d'eau ne saurait pénétrer dans l'intervalle »; en d'autres termes, ses doigts, comme ses dents, sont « avirala ». J'ajoute qu'ils le sont pour la même raison : si ses dents sont le feu, ses pieds et ses mains sont les rayons, intimement reliés et formant un « réseau précieux ». De là la lumière que « ses mains, reliées par une membrane, répandent sur les créatures[1] »; de là l'étroite relation où ses *mains* sont mises avec sa *marche*, dans la description à laquelle cette épithète est empruntée. Que *jâla* ait pu aisément se prêter à un pareil emploi métaphorique, des expressions comme « raçmijâla » pour marquer un « réseau de rayons » le démontrent suffisamment[2]. Mais, à l'exemple de tous les termes mythologiques, le mot *jâla*, rapproché de *pâda*, perdit sa valeur première, et imprima à toute l'expression un ca-

[1] Cf. plus haut la Mahâpurusha-gati.

[2] *Lal. Vist.* p. 499, l. 17.

ractère nouveau d'étrangeté. Il faut dire pourtant que le nom de Haṁsa appliqué au suprême Purusha pouvait encourager ces confusions, et que la présence de symboles tout analogues dans les mythologies congénères[1] ne permet guère de voir ici un jeu isolé de la fantaisie et du hasard.

La légende, à côté de la « marche du Mahâpurusha », connaît aussi le « regard du Mahâpurusha » (mahâpurushâvalokitaṁ). A la fin d'une description qui, incontestablement, assimile le Bodhisattva au dieu solaire et l'entoure de tous les attributs lumineux, description à laquelle nous ramènera la suite de ces remarques, le Lalita Vistara (p. 96, l. 3) nous le montre assis sur un lotus merveilleux et considérant toutes les régions du ciel : « il regarde les quatre régions, il les regarde du regard du lion[2], du regard de Mahâpurusha ». C'est le regard de l'œil solaire s'étendant à l'espace tout entier. On peut s'étonner qu'à une conception de ce genre ne corresponde pas une description plus caractérisée des yeux du héros. Le sixième lakshaṇa et les anuvyañjanas 53-38 les décrivent du moins comme « noirs, grands, beaux, semblables au lotus[3] », et ce sont autant d'épithètes habituellement prodiguées aux yeux de Vishṇu ou de Kṛishṇa. Ce fait démontre d'ailleurs

[1] Schwartz, *Urspr. d. Myth.* p. 217 et suiv.

[2] Cf. la qualification de « siṁha », le lion, appliquée à Nârâyaṇa, *Mahâbhâr.* XII, 12881.

[3] D'après le 30e lakshaṇa, ap. Hardy (p. 369) : « Ils sont *ronds*, comme ceux d'un veau nouveau-né ».

qu'il n'y a pas de conclusions à tirer de l'apparent réalisme de plusieurs traits, qu'il n'y faut point voir une objection contre l'origine supérieure du personnage, et qu'ils peuvent, en plus d'un cas, couvrir des conceptions qui ne sont rien moins qu'historiques ni humaines.

Ainsi, la plupart des anuvyañjanas sont vaguement et inutilement descriptifs, même pour des parties du corps, comme les doigts[1], les dents, dont la valeur symbolique est abondamment prouvée. Ces bras qui descendent naturellement jusqu'à la hauteur des genoux (dix-huitième lakshaṇa) conviennent au mieux au Mahâpurusha, et il est permis de penser qu'ils ont été introduits dans sa description par une conscience encore vivante du sens de ces longs bras avec lesquels Savitṛi atteint jusqu'aux limites du ciel[2]. Il est clair pourtant que ce caractère, en dépit de ses origines mythologiques, a été trop communément attribué, dans l'Inde, à tous les héros pour conserver, dans le cas présent, la valeur d'un témoignage indépendant; il profite de la lumière fournie par d'autres traits plus qu'il n'est lui-même instructif. Les « longs doigts des pieds » du vingt-

[1] Rem. cependant les ongles rouges et cuivrés et les doigts effilés des anuv. 2 et 6, qui correspondent bien à la donnée primitive, encore que le premier caractère ne soit pas du tout spécial à notre personnage. On peut signaler encore le 4ᵉ lakshaṇa, ap. Hardy (p. 368), d'après lequel ils affectent la forme conique. Sur un emploi comparable des *doigts* comme image de l'éclair, cf. Schwartz, *Urspr. d. Myth.* p. 142.

[2] *Ṛig V.* VII, 45, 2.

sixième lakshaṇa semblent conserver un souvenir plus authentique et plus direct, tandis que le dix-neuvième, « l'avant-corps du lion », ne peut guère être considéré que comme une amplification gratuite du treizième[1]. L'épithète *nyagrodhaparimaṇḍala* devait avoir dans cette application une portée particulière, si incapable que je sois de la préciser, car nous la retrouvons, attribuée aux cakravartins, dans une source brâhmanique, complétement indépendante[2]. D'autres caractères[3] seraient susceptibles d'explications, pour moi vraisemblables, mais superflues, à coup sûr, puisqu'elles n'auraient après tout qu'une valeur hypothétique, et qu'elles manqueraient de cet enchaînement rigoureux de rapprochements et de déductions indispensable à l'exégèse mythologique. Qu'il suffise de rappeler que les traits même les moins significatifs se retrouvent en grand nombre dans les descriptions du Mahâbhârata : dans le portrait des Purushas du Çvetadvîpa, « dont les os ont la force du diamant....., qui répandent une odeur parfumée.....[4] »; dans le portrait de Nara et de Nârâyaṇa, les ṛishis « marqués du çrîvatsa, à la poitrine puissante, aux longs bras, au beau visage, au front large, aux sourcils, aux mâchoires, au nez parfaits... » (v. 13338, sv.). Or, c'est précisément par l'in-

[1] Cf. cependant ci-dessus.

[2] *Mâtsya Pur.* cité plus haut. La même remarque s'appliquerait à la comparaison de la tête avec un parasol (Burnouf, p. 605, n° 71), qui se retrouve dans le *Mahâbhârata* (v. 12706 et 13341).

[3] Par exemple, les lakshaṇas 21, 23.

[4] *Mahâbhâr.* XII, 1270 4-5.

termédiaire de ces personnages qu'il nous est possible de remonter avec certitude jusqu'au Purusha védique, dont aussi bien la description la plus ancienne (dans l'Atharvan) relève déjà plusieurs de ces caractères. Jusque dans nos listes buddhiques, il a du moins conservé les traces vivantes de sa splendeur lumineuse. La Vâjasaneyî Saṁhitâ l'appelait « âdityavarṇa[1] »; les Mahâpurushas épiques sont « supérieurs au soleil par leur éclat » (v. 13338) : le Mahâpurusha buddhique a « la couleur de l'or » (dix-septième laksh.); « il répand autour de lui l'éclat d'une lumière supérieure, parfaitement pure, qui dissipe les ténèbres »; « son corps est exempt de tout ce qui en pourrait ternir l'éclat » (anuvyañj. 38, 48); il est enveloppé dans un cercle lumineux[2] qui répond exactement au « prabhâmaṇḍala » où le Nârâyaṇa épique abrite et transfigure sa grandeur impénétrable. C'est ainsi qu'éclate une fois de plus le fait qui, parmi la complexité des origines et le mélange des attributs, domine, après tout, dans le Mahâpurusha de la légende, = ses origines et ses attributs solaires[3].

Analogue a été notre conclusion relativement au Cakravartin, et nous sommes de la sorte ramené à ce type pour signaler les cas où il est encore

[1] XXXI, 18, al. cf. *Mahâbhâr.* XII, 13063.

[2] Burnouf, p. 597, n° 38.

[3] Au même ordre d'idées se rapportent les faits signalés par M. Weber, dans sa note *Die Sonne als Weltgeist* (*Ind. Stud.* V, p. IV).

rapproché du Buddha, sans que l'un et l'autre se couvrent expressément du titre commun de Grand Purusha. Le premier remonte au delà de la naissance, il est antérieur aux signes qui se manifestent à ce moment, je veux parler de la prérogative, commune aux deux personnages, d'être annoncés au monde par le *Kolâhala* ou *Halâhala*. Les buddhistes en distinguent trois sortes[1] : le Kalpakolâhala, le Buddhakolâhala et le Cakravartikolâhala, annonçant, cent mille, mille, et cent ans à l'avance, la fin d'un kalpa, l'apparition d'un Buddha ou la naissance d'un Cakravartin. On peut affirmer que ces nombres précis sont ici une invention artificielle et scholastique; il est moins aisé de voir dans quelles conceptions ou quelles images cette théorie a pris source. On a vu pourtant que la marche du Purusha « fait retentir la surface de la terre »; et si l'on compare la description des merveilles qui accompagnent la naissance du Bodhisattva[2], on se convaincra que ce bruit, ce tumulte prodigieux désigné par le nom de *Kolâhala*, fait proprement partie de l'apparition même du héros, Buddha ou Cakravartin, et n'en a été séparé que par l'esprit de système et de construction chronologique. L'Aitareya Brâhmaṇa (cité plus haut) nous montre de

[1] On trouve aussi une énumération de cinq Kolâhalas, Hardy, *Man. of Budh.* p. 30 n. Mais en présence du témoignage de Buddhaghosa (ap. Turnour, dans le *J. of the As. Soc. of B.* 1838, p. 798), les deux derniers se trahissent d'eux-mêmes comme des additions postérieures.

[2] *Lal. Vist.* p. 123-4.

même, dans la personne d'Indra, l'investiture de la souveraineté universelle précédée d'une proclamation bruyante, éclatante, où tous les dieux prennent part. Cette image était assez populaire pour que nous la retrouvions appliquée à un personnage aussi historique qu'Açoka[1]. Ailleurs, la tradition nous dépeint la terre tremblante et ébranlée au contact de ces pieds ou de cette main du Buddha[2], dont nous venons de reconnaître les attaches divines. Il est permis de conclure que ces traits divers ont leur origine commune dans le tumulte de la vie universelle qui se réveille quand paraît le soleil, quand tous les Devas, les Êtres de la lumière, qui précèdent ou accompagnent son char, montent à l'horizon en proclamant le maître nouveau-né. Cette idée n'est pas seulement exprimée dans les hymnes védiques : elle se retrouve un peu partout dans les mythologies congénères[3]. Le bruit du sacrifice et des chants, au lever du jour, a dû contribuer à la préciser et à la fixer ; mais la forme théorique qu'elle reçoit dans la scholastique des buddhistes paraît procéder surtout de la confusion, sans cesse apparente dans l'ancienne mythologie indienne, du lever du soleil avec son apparition après l'orage[4]. C'est

[1] *Mahâvaṁsa*, p. 22, v. 3 et suiv.

[2] Burnouf, *Introduct. à l'hist. du B. I.* p. 388. *Lal. Vist.* 403, 9.

[3] Cf. quelques observations de J. Grimm, *Deutsche Myth.* p. 707 et suiv., et comp. plus bas à propos de la naissance de Çâkya.

[4] Les hymnes peignent souvent la terre tremblant (rejamâna) quand naissent ou s'avancent Indra, les Rudras ou les Maruts (*Ṛ. V.* IV, 17, 2 ; VIII, 86, 14 ; etc.). Le mot *halâhala* est d'ailleurs

ce que semblerait confirmer l'invention d'un Kolâhala présageant la fin d'un kalpa : comme les peintures mythiques des origines du monde ont leur source principale dans les phénomènes quotidiens de l'aurore, c'est surtout aux images des bouleversements atmosphériques qu'est empruntée la prévision des cataclysmes où il doit s'abîmer. Ainsi voyons-nous l'orage et ses éclairs signalés, sous une formule parfaitement transparente, parmi les signes qui avertissent le ṛishi Asita de la naissance du futur Docteur[1].

Lorsqu'il sent sa fin approcher, Çâkya ordonne à Ânanda que son corps reçoive les honneurs réservés à un roi Cakravartin; il en détaille les prescriptions : on entoure le cadavre d'un vêtement neuf (ahatena vatthena), puis de coton commun (vihatena vatthena); on répète cinq cents fois cette double opération. Les restes sont alors déposés dans une droṇî de fer, pleine d'huile (âyasâya teladoṇiyâ), que l'on recouvre d'une autre droṇî semblable; le corps est brûlé sur un bûcher de bois odorant; puis on élève au Cakravartin un stûpa au point de rencontre de quatre grandes routes. Il y a, en effet, quatre ordres de per-

un des noms de ce poison, issu du Barattement, où M. Kuhn (p. 247) a reconnu la foudre. Mais il n'y a là sans doute qu'une coïncidence accidentelle, assez explicable par l'origine du mot, qui n'est évidemment qu'une onomatopée, absolument comme *kolâhala*, dont l'étymologie jadis proposée par Grimm (*Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 210 et suiv.) ne trouverait sûrement aucun défenseur.

[1] *Lal. Vist.* p. 124, l. 9 : «Sâgaranâgarâjanilaye ratnâḥ plavante 'dbhutâḥ». Comp. le «dragon-king», ap. Beal, p. 22.

sonnages pour qui on élève des stûpas : un Buddha, un Pratyekabuddha, un Çrâvaka et un Cakravartin[1]. Burnouf a observé[2] combien il est difficile d'admettre que les funérailles du Buddha, telles qu'elles nous sont décrites, et surtout le culte de ses reliques, soient dérivés d'usages pratiqués antérieurement pour des monarques souverains; il a relevé tout ce que de pareilles pratiques auraient de contraire aux idées connues du brâhmanisme. Mais comment expliquer alors l'association des deux noms dans ces traditions singulières, dans ces rites mystérieux?

Si l'on ne reconnaît pas l'imitation alléguée[3], il devient certain que l'assimilation est secondaire, et que la partie essentielle, relativement authentique, du récit doit être cherchée dans le tableau même

[1] *Parinibbânas.* dans le *J. of the As. Soc. of Beng.* 1838, p. 1006.

[2] *Introd. à l'hist. du B. I.* p. 350 et suiv.

[3] Il est vrai que M. Beal (*Cat. of buddh. script.* p. 127-9) a cherché à rattacher ces coutumes aux Scythes, dont les Çâkyas seraient un rameau détaché et transplanté dans l'Inde; les Cakravartins ne seraient rien autre que les souverains scythiques; les stûpas, une forme architectonique dérivée de leur sépulture, etc. Il faudrait des preuves moins fragiles que les arguments donnés par l'auteur, pour renouveler de pareilles vues (cf. Burnouf, *Introduction*, p. 70), qui, telles qu'il les présente, et devant les invraisemblances énormes contre lesquelles elles viennent se heurter, échappent véritablement à la discussion (cf. par exemple, l'étonnante étymologie de Kapilavastu, p. 127). On y sent, du reste, l'influence dominante de certaines théories d'ethnographie et d'histoire religieuse, manifestes surtout dans le *Tree and Serpent Worship* de M. Fergusson, et dont nous aurons occasion par la suite de faire voir le peu de fondement.

des funérailles du Buddha[1]. Est-il possible de juger avec Burnouf (*loc. cit.* p. 351) que « cette description porte, sauf quelques circonstances miraculeuses, le cachet de la vérité et puisse être parfaitement fidèle »? Le merveilleux ne m'y paraît pas simplement accessoire : ce corps qui s'alourdit au point de résister à tous les efforts des Mallas pour le transporter, cette flamme impuissante pendant sept jours entiers à dévorer sa proie, ce bûcher qui spontanément s'allume après que les pieds du Bienheureux ont reparu dans une suprême apothéose[2], ce cadavre qui brûle complétement dans toutes ses parties, sans laisser de cendres ni de restes noircis, cette pluie qui, dès que tout est consumé, éteint soudainement la flamme inutile; — tous les traits enfin (sans parler des mille vêtements et du corps qui *brûle* dans l'huile) sont en dehors du possible et du réel. J'ajoute qu'ils rappellent curieusement une autre description de funérailles légendaires : Héraklès, lui aussi, monte sur un énorme bûcher, entouré du vêtement de nuages[3] dont la fable a fait l'instrument de sa perte. Les retards de la crémation, les derniers rayons (les pieds du Buddha) dont le

[1] *Parinibbânas. loc. cit.* p. 1009 et suiv.

[2] Le caractère miraculeux est ici incontestable (cf. Bigandet, *The Life of Gaud.* p. 337), encore que le texte pâli, volontiers porté au réalisme, ne le mette pas expressément en relief. Au contraire, les récits de Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, p. 342 et suiv.) exagèrent encore les prodiges.

[3] Cf. l'expression du *Bhâgavata Pur.* VIII, 20, 24, appelant le crépuscule « le vêtement du dieu aux grands pas ».

héros perce encore une fois l'obscurité où il est près de s'engloutir, sa disparition totale, enfin l'eau miraculeuse qui sourd à point pour éteindre le bûcher [1], — autant de coïncidences qui, en dehors de l'hypothèse absurde d'une filiation directe, ne s'expliquent que comme les expressions légendaires indépendantes d'une réalité phénoménale commune aux deux récits. Dans le second, M. Max Müller [2] a montré une peinture du soleil couchant; les traits propres à la version indienne, notamment la cuve d'or [3] pleine de liquide, c'est-à-dire le nuage doré par les reflets métalliques du soir [4], dans les eaux duquel le héros disparaît, sont loin de contredire un pareil résultat.

[1] Preller, *Griech. Myth.* II, 235 et suiv.

[2] *Compar. Mythol.* dans ses *Chips*, vol. II, p. 89 et suiv. M. Müller ne tient pas compte, il est vrai, des origines sémitiques revendiquées pour le bûcher d'Héraklès (cf. p. ex. Welcker, *Griech. Götterl.* II, 297 et suiv.). Il n'y a point là pour notre thèse de difficulté sérieuse; pas plus qu'elle ne nous force à adhérer aux tentatives d'étymologie, à mon avis, malheureuses, de M. Ahrens (sur le nom de Sandon. Cf. *Orient und Occid.* t. II, p. 1 et suiv.). Rien n'empêche d'admettre que le mythe ou les éléments mythiques empruntés à l'Hercule Assyrien avaient précisément la signification que M. Müller leur reconnaît dans leur transformation grecque. C'est, aussi bien, un cas très-habituel là où il y a contact entre les mythologies âryennes et sémitiques.

[3] « Âyasa » dit le texte, c'est-à-dire *en fer*, mais le commentateur (d'après Turnour, *loc. cit.*) remarque expressément que ce mot ici signifie *en or*. C'est une analogie curieuse avec l'emploi védique de la même épithète appliquée à des phénomènes lumineux, la foudre, etc. et recevant du scholiaste la même explication.

[4] Comp. le trône de Varuṇa, d'or le matin, *de fer* (ayaḥsthûṇa) le soir, *Ṛ. V.* V, 62, 8, ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, p. 60.

Je renverrai aux chapitres suivants le lecteur qui s'étonnerait de voir attribuer à Çâkyamuni une fin de ce genre; mais je dois ajouter un mot contre une objection, en apparence assez plausible. Burnouf a entendu ce rapprochement des funérailles du Buddha et du Cakravartin comme correspondant surtout à une commune préservation de leurs restes, à une vénération accordée dans les deux cas aux reliques. Je ne répondrai pas par les conclusions acquises sur le Cakravartin; il se pourrait évidemment fort bien faire qu'on eût mis sous ce nom divin des coutumes parfaitement réelles; possible *a priori*, ce mélange me paraît, dans l'espèce, très-peu vraisemblable. Les raisons générales relevées par Burnouf contre l'hypothèse d'un emprunt fait aux habitudes brâhmaniques se représentent d'abord ici. En effet, si on le suppose transporté sur la terre, le Cakravartin n'est qu'un nom sans substance; séparé de son cortége merveilleux et de son royaume céleste, il n'est plus que le masque, l'enseigne mensongère de réalités jusqu'où il nous faut pénétrer avant de trouver un terrain solide; le Cakravartin ne pourrait être que le prête-nom des rois indiens. Or, en ce qui les touche, l'authenticité de ces pratiques ne paraît pas admissible [1]. Mais il est encore d'autres raisons plus spéciales.

[1] Il est vrai que le « tailadroṇî », aussi bien que l'« ahatavâsas » et même le carrefour (« catushpatha », v. plus bas), reparaissent dans certaines parties du rituel funéraire des brâhmanes, mais avec des applications toutes différentes. Voy. M. Müller dans la *Zeitschr. der D. M. Ges.* t. IX, p. XIX et XXXV, note.

A la suite des préparatifs cités plus haut, le texte pâli du sûtra continue ainsi : « Sabbagandhânaṁ citakaṁ karitvâ rañño cakkavattissa sarîraṁ jhâpenti; câtummahâpathe rañño cakkavattissa thûpaṁ karonti. Evaṁ kho Ânanda rañño cakkavattissa sarîre patipajjanti.....[1] » Il n'est pas ici question des restes du Cakravartin, moins encore d'honneurs particuliers qui leur seraient rendus, et en lui-même le texte nous permet aussi bien de voir dans le stûpa primitif un *cénotaphe* ou un *emblème* qu'un véritable tombeau. La connexion entre les stûpas et les reliques peut fort bien ne s'être fixée que par un développement secondaire. La légende en effet nous apprend que le corps du Buddha brûle sans laisser de restes : « Jhâyamânassa pana bhagavato sarîrassa yaṁ ahosi chavîti vâ cammanti vâ maṁsanti vâ nahârûti vâ lasikâti vâ tassa neva chârikâ paññâyittha na masi, *sarîrâneva avasissiṁsu,* seyyathâpi nâma sappissa vâ telassa vâ jhâyamânassa neva chârikâ paññâyati na masi, evaṁ bhagavato..... » Étant donné ce miracle, qui fait disparaître si complétement les restes du corps, l'exception formelle spécifiée pour les reliques (sarîrâni) est, à coup sûr, digne de remarque. N'est-il pas permis d'y voir un effort arbitraire pour concilier un culte dès lors établi, avec une légende mythologique qui, en faisant disparaître d'une façon absolue (comme Héraklès) le corps du saint à qui elle avait été trans-

[1] Manuscrit du Dîghanik. de la Bibliothèque nat. fonds pâli, n° 49, fol. jhi'.

portée, eût tranché dans sa racine une dévotion chère aux fidèles?

Le mot *stûpa*, encore que peu employé dans les hymnes védiques, s'y rencontre justement en relation avec des phénomènes lumineux : un poëte[1] prie Agni « d'atteindre les sommets célestes avec ses stûpas, ses masses [de flamme] »; ailleurs, Savitṛi est appelé *Hiraṇyastûpa*[2], « monceau d'or ». Si M. Kuhn a eu raison de rapprocher ce nom d'*Hiraṇyagarbha*, et de comprendre l'un et l'autre comme des images du globe solaire flottant, à son lever et à son coucher, dans les vapeurs, il serait explicable qu'on en fût venu à se représenter le stûpa comme le symbole du Cakravartin disparu, et, au second degré, à réaliser cette image dans des créations plastiques; leur fusion accessoire avec le culte des reliques serait ensuite très-naturelle. La légende ne compare-t-elle pas à une *masse de feu* (agniskanda) le Bodhisattva nouveau-né? Je ne prétends pas assurément trouver dans ces rapprochements une explication complète et suffisante de la popularité du stûpa, mais signaler certaines influences qui me paraissent n'y avoir pas été étrangères[3]. Pour ce qui est de la légende en elle-même, et de la signification (si défigurée qu'elle soit par les traits locaux et l'éloignement de la source première) que j'y crois reconnaître, si elles s'accordent remarquablement avec

[1] *Ṛig V.* VII, 2, 1.
[2] *Ṛig V.* X, 149, 5. Cf. *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 436.
[3] Le chapitre v nous ramènera à ce sujet.

l'ensemble de nos observations, elles n'en sont pas le fondement, non plus qu'une condition essentielle. Il ne faut pas oublier que nous sommes ici dans le domaine, non pas du mythe, mais du conte, où il serait chimérique d'attendre une unité absolue, une succession toujours normale et progressive.

Ce que constatent à coup sûr ces imaginations et ces récits, le kolâhala, les funérailles, c'est l'identité foncière du Buddha et du Cakravartin. Parfois, la légende les distingue : les signes prédisent un Buddha *ou* un Cakravartin; le Roi de la roue est annoncé cent ans, le Docteur mille ans à l'avance; au moment où Çâkya, échappant aux délices de sa vie princière, quitte nuitamment son palais pour aller embrasser la vie religieuse, Mâra, effrayé d'une résolution qui menace son empire, entre dans son rôle de tentateur, et, traversant les airs au-devant du prince : « Siddhârtha, lui crie-t-il, n'essaye point de mener la vie d'un ascète; dans sept jours d'ici tu deviendras un Cakravartin; ton empire s'étendra sur les quatre grandes îles......[1]. » Et pourtant, on l'a vu, la fonction des deux personnages est essentiellement la même : tous deux font tourner la « roue de la loi[2] ». Il n'y a au fond qu'un type, mais conçu, réalisé sous deux aspects différents, l'un profane, l'autre sacré, l'un politique, l'autre religieux; et il faut vraiment que l'unité primitive ait encore été

[1] Bigandet, *The Life of Gaud.* p. 57-8.

[2] Weber, *Ueber ein Fragm. der Bhagav.* p. 307 : « âkâçagatena dharmacakreṇa.... parivṛitaḥ... »

bien sensible pour que le zèle pieux des croyants n'ait point creusé entre eux une ligne de démarcation plus profonde. Dans la légende des « signes » et dans celle des « funérailles » toute distinction disparaît. Les Jainas ont assurément conservé une tradition ancienne et authentique, quand ils confondent les deux titres de Jina (Buddha) et de Cakravartin dans un même personnage, quand ils signalent dans la description de leur Mahâvîra des attributs évidemment empruntés au Roi de la roue.

Cette unité constitue le point fixe et stable que nous retenons comme le résultat d'ensemble des observations qui précèdent. M. Lassen[1] considère le nom de Cakravartin comme « le représentant buddhique (encore que emprunté aux brâhmanes et antérieurement usité parmi eux) du titre brâhmanique de Samrâj »; suivant lui, « il était naturel de comparer le fondateur ou, plus généralement, le chef d'une doctrine nouvelle avec un vainqueur, un maître de tous les rois, d'autant plus que Çâkyamuni était de lignée royale. Le motif pour lequel la dénomination épique et brâhmanique plus ancienne, pour un roi suprême, le titre de Samrâj, ne fut pas employée dans ce cas, est sans doute le suivant : les buddhistes se servaient de l'expression *tourner la roue de la loi*, pour marquer

[1] *Ind. Alterthumsk.* II, 76. Ce texte remonte, il est vrai, à une époque déjà assez ancienne, mais je ne vois pas que, depuis, personne ait exprimé sur ce sujet d'opinion nouvelle. Cf. encore Burnouf, *Introd.* p. 345.

que le Buddha commença à prêcher sa doctrine; Cakravartin signifie proprement : « qui met la roue en mouvement[1] », et, appliqué à un roi, « qui exerce la souveraineté ». L'idée de transporter à un Buddha ce titre royal se présentait ainsi d'elle-même. » Ce jugement d'un maître si autorisé résume encore, je pense, l'état actuel des opinions sur ce sujet. On sent assez combien mon point de vue en diffère. Dans cette explication le rapprochement des titres est, on peut le dire, artificiel et simplement métaphorique; les termes les plus obscurs ne s'éclairent pas, les expressions les plus voisines et les plus caractéristiques tout ensemble apparaissent disjointes et isolées; enfin, une partie des faits, et des plus notables (comme les « signes du grand homme »), se trouvent mis arbitrairement hors de cause. On aura reconnu, je pense, qu'en y regardant de plus près, toutes les données, si disparates et si dispersées en apparence, se coordonnent et s'enchaînent : du Cakravartin, nous avons dû remonter à Vishṇu, du Mahâpurusha à Purusha-Nârâyaṇa; mais le Cakravartin, le Buddha, le Mahâpurusha, ne sont que des noms, ou, si l'on aime mieux, des aspects divers d'un seul type, dont l'association même suppose antérieurement cette autre unité : Vishṇu-Purusha ou Vishṇu-Nârâyaṇa. Tout le complexe des attributs et des légendes est ainsi dominé par un fait supérieur.

[1] En renvoyant à l'explication, reproduite plus haut, du nom de Cakravartin, M. Lassen montre assez que c'est « la roue du char » qu'il entend ici.

En nous y élevant, il est devenu possible et légitime de rechercher jusque dans la période plus ancienne de naturalisme transparent et, pour ainsi dire, avoué, les points d'attache de nos récits secondaires, altérés ou composites; l'enseignement qui ressort de cet examen, le caractère principalement solaire de tout ce petit cycle, autorise en retour une analyse plus confiante des récits mêmes pour lesquels les conditions spéciales faites dans l'Inde à la tradition religieuse ne nous ont pas laissé parvenir de versions intermédiaires, de prototypes immédiatement antérieurs. Ainsi, nous obtenons un point d'appui capital pour la critique de la légende propre, personnelle, si je puis dire, du Buddha.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA VIE DE ÇÂKYAMUNI.

(Première partie.)

La lutte contre Mâra et l'intelligence parfaite.

Aucun lecteur européen n'est tenté de méconnaître que les vies traditionnelles de Çâkyamuni sont pleines de détails et de traits que leur caractère surnaturel et merveilleux doit faire reléguer dans le domaine de la fiction ou de la fantaisie. Il n'y a pas lieu d'insister sur un fait qui est de toute évidence. Mais tout, dans les contes les plus certainement mythologiques, n'est pas également invraisemblable ou impossible; il n'est guère de fable dont on ne puisse, au prix de quelques retranchements, tirer un semblant d'histoire authentique, un récit qui, considéré en lui-même, ne soit condamné par aucune absurdité apparente. L'épreuve à cet égard est faite dès longtemps. Le doute qui touche d'abord la proportion de vérité historique dissimulée sous les additions légendaires peut ainsi se préciser et s'étendre; la question qui se pose dans chaque cas particulier est celle-ci : sommes-nous en présence d'un fait réel, plus ou moins déguisé, plus ou moins surchargé d'ornements poétiques? Sommes-nous en présence d'un mythe véritable, réduit, avec plus ou moins de bonheur, à des proportions acceptables, à des apparences humaines? Dans la seconde alter-

native, la preuve est souvent délicate à faire, comme en un sujet où l'imagination a une part assez large. Elle s'appuie bien sur l'invraisemblance du récit, ramené autant que possible à ses termes les plus simples, sur l'enchaînement mal motivé des événements, la disproportion entre les causes et les effets; mais elle est surtout indirecte et puise sa plus grande force soit dans le rapprochement de légendes sensiblement comparables, soit dans la lumière que l'interprétation mythologique répand sur les données traditionnelles les plus singulières. C'est spécialement à ces deux ordres d'observations que sont consacrés ce chapitre et le suivant. Je ne puis toutefois m'empêcher de remarquer dès l'abord que, dans bien des cas, l'analyse supplée mal à l'impression directe des textes et en rend difficilement la force pressante. Quant aux causes qui ont pu grouper en un petit cycle ces épisodes divers, à l'unité qui en a créé ou maintenu la cohésion, je renvoie aux *conclusions* les remarques nécessaires sur ce point.

Après avoir reconnu à la qualité de Buddha certaines attaches mythologiques et divines, nous demeurerons dans la suite logique de cette étude, en recherchant d'abord par quels moyens Çâkya s'élève à cette dignité. Il importe plus d'aller droit aux faits caractéristiques, décisifs, que de suivre scrupuleusement une succession chronologique vraie ou supposée.

I.

Les éléments du récit. — Mâra. — L'arbre. — Le trône de l'Intelligence.

La lutte contre Mâra et l'acquisition de la Sambodhi est d'ailleurs, entre tous les tableaux de la légende, celui peut-être où les éléments fictifs sont le plus apparents et le plus nombreux. Ce que la critique la plus conservatrice et la plus optimiste en peut prétendre tirer d'information historique se réduit à peu de chose : Çâkya aurait, à un moment donné de sa carrière, éprouvé un trouble moral profond; mais, ayant triomphé dans cette lutte intérieure, il se serait assis au pied d'un arbre; et là, par un effort prolongé de méditation, il serait enfin entré en possession des formules définitives de sa doctrine. Tout ce qui dépasse ces simples données ne devrait être tenu que pour une fiction poétique, pour une allégorie[1]. Mais faut-il considérer comme acquis ce minimum même de réalité ? On comprend combien le jugement changerait, s'il nous était possible de démontrer que nous n'avons pas ici affaire à une allégorie, invention artificielle et arbitraire, mais à un mythe, à une vieille peinture et à de vieux symboles naturalistes auxquels il suffit d'appliquer la clef mise en nos mains par de récentes recherches; que ni cet ennemi, ni cette victoire, ni cet arbre officieux n'appartiennent en propre à Çâ-

[1] Köppen, *Die Relig. des Buddha*, I, 89 n. Hardy, *Man. of Budhism*, p. 171 n.

kya ; que les éléments spécifiquement buddhiques ou simplement moraux, loin de représenter l'inspiration première du récit, n'y sont qu'un alliage, y portent le sceau d'un remaniement secondaire, d'une accommodation intéressée.

On se rappelle dans quelles circonstances se produit la scène. Après six années de macérations et d'austérités qui ne l'ont pas mis en possession de cette sagesse absolue qu'il recherche, Çâkya renonce à des pratiques impuissantes ; entrant dans une voie nouvelle, il se baigne, prend de la nourriture ; du même coup il recouvre sa force et sa splendeur perdues. Il se met en marche vers l'arbre de Bodhi, et c'est seulement alors, après qu'il s'est assis sous l'arbre sacré, que commence la querelle. On remarquera que, dans toutes les versions, Çâkya apparaît comme l'agresseur ; c'est lui qui menace de destruction l'empire de Mâra[1], alors même qu'il n'est pas représenté provoquant son adversaire par un appel direct[2]. Ce trait écarte d'abord l'idée d'une « tentation, » dans notre emploi théologique du mot, et nous place dans le sens véritable d'une action où tous les textes nous montrent la lutte de deux rivaux qui se disputent l'empire du monde. Ce point est d'autant plus digne de remarque que la suite du récit se partage en deux actes[3], et offre deux aspects trop diffé-

[1] Buddhaghosa, ap. Turnour, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, p. 812. Bigandet, *The Life of Gaud.* p. 80.

[2] *Lal. Vist.* 375, 7 et suiv. Notes du *Foe koue ki*, p. 288.

[3] Il est vrai que dans le *Lal. Vist.* tant au ch. XXI qu'au ch. XXIV,

rents pour être également justifiés, pour être considérés comme contemporains d'origine : c'est, d'un côté, une lutte violente dans laquelle Mâra, suivi d'une monstrueuse armée, s'escrime contre le Bodhisattva à grand renfort de coups épouvantables et d'armes prodigieuses; tandis que, d'autre part, nous voyons ses filles essayer sur le Docteur de toutes les séductions des sens. Le second élément du tableau, s'il répond mieux que l'autre à la notion d'une lutte morale, d'un combat religieux, est aussi le moins essentiel à la contexture générale de ce drame. C'est ce que prouve le début même de la lutte qui s'engage dans des termes bien différents; et la suite du récit n'attribue en effet qu'une importance toute secondaire à cette tentative : elle se produit seulement après l'échec du démon, après que sa défaite est en réalité consommée[1]. L'emploi si vulgaire, dans les

chacun des épisodes se trouve répété à deux reprises : il y a deux luttes violentes et deux tentations. Cette particularité (voy. Köppen, *ouvr. cité*, p. 90 n. 1), peu importante en elle-même, n'est évidemment que le résultat d'une amplification arbitraire, assez conforme au caractère général de l'ouvrage, et dont les chapitres en question offrent encore d'autres exemples.

[1] La relation chinoise reproduite par Klaproth, *Foe koue ki*, p. 288, 289, renverse, il est vrai, la succession des événements, et motive l'attaque violente de Mâra par la fureur que lui inspirent l'échec et le retour de ses filles, vieillies et défigurées. On sent assez que c'est là une altération réfléchie, œuvre d'un légendaire choqué des invraisemblances et des incohérences qui justement assurent aux autres versions une autorité incontestablement supérieure. Et précisément, des deux variantes de la scène de séduction fournies par le *Lalita Vistara*, c'est la seconde, dénoncée comme la plus artificielle par l'introduction des noms abstraits et allégoriques, que reproduit

poëmes épiques, de ces épisodes de séduction interdirait à lui seul de chercher dans cette partie de notre récit le sceau de son originalité et sa raison d'être. J'ajoute, et c'est là une considération décisive, qu'elle ne concourt pas mieux au but primitif de la scène qu'elle ne s'accorde avec ses commencements[1].

Il est aisé de reconnaître que la tendance morale est étrangère à la donnée première du dénoûment, comme les détails du même ordre[2] à la forme la plus ancienne de l'action. Cette évolution soudaine dans la vie de Çâkya, cette résolution de renoncer à la voie qu'il est réputé suivre depuis longtemps, est très-faiblement motivée dans toutes les relations[3]. Quant à la vertu particulière de cette méditation suprême, entreprise sous l'arbre de Bodhi, elle n'est motivée en aucune manière; elle ne se peut, à vrai dire, expliquer que par un lien spécial et mystérieux

ce texte. Fa-Hian lui-même ne parle que de l'essai de séduction et passe sous silence l'effort de Mâra, montrant ainsi clairement que la légende était de plus en plus entraînée dans ce sens par l'action secondaire des préoccupations théologiques et scolastiques. De même Hiouen Thsang, *Voyages*, I, 473.

[1] La Vie de Buddhaghosa, ap. Turnour, p. 812 et suiv. passe complétement sous silence toute intervention des filles de Mâra. Elles sont pourtant bien connues des Buddhistes méridionaux. Voy. par ex. *Dhammap*. p. 164.

[2] Je citerai, par exemple, dans le *Lal. Vist.* p. 387 et suiv. le conseil tenu par Mâra et ses lieutenants, aux noms significatifs (voy. Köppen, p. 89 n.); ce n'est qu'un artifice ingénieux pour introduire de nouvelles louanges, de nouvelles exaltations du Bodhisattva.

[3] Le *Lalita Vistara*, tout en sentant cette grave lacune, l'a assez maladroitement comblée (p. 330, l. 5 et suiv.); il explique le même par le même, ou plutôt le primitif par le dérivé.

qui rapproche l'arbre de l'illumination complète, attache à la possession de l'un l'acquisition de l'autre, et paraît confondre ces deux termes dans une unité singulière dont nous avons à découvrir le secret. De fait, dès que Mâra voit que « le Bodhisattva est déjà sous l'arbre, » il se sent vaincu[1]; et son objet est beaucoup moins de blesser, de tuer son adversaire, que de l'éloigner de cet arbre merveilleux[2]. C'est ce qu'explique plus au long la Vie barmane quand elle fait dire à Mâra : « Siddhârtha, ce trône n'est point fait pour vous; hâtez-vous de le quitter; c'est à moi qu'il appartient[3] ! » Dans le Lalita Vistara, « éloigner le Bodhisattva de l'arbre » est pour Mâra expression synonyme de cette autre : « vaincre le Bodhisattva[4]; » « s'approcher du pied du roi des arbres, » c'est entrer en possession de la Sam̐bodhi (427, 3), c'est « toucher le lieu de l'immortalité » (190, 1). L'arbre devient ainsi l'enjeu véritable de tout le combat. Nous arrivons en dernière analyse à cette phrase mythologique : « Le Buddha s'empara de l'arbre; Mâra s'efforça en vain de le lui enlever, » comme à la base première de tous les développe-

[1] *Foe koue ki*, p. 288.

[2] Buddhaghosa, *loc. cit.* p. 813.

[3] Bigandet, *Life of Gaud.* p. 82. Analogue, Hardy, *Man. of Budh.* p. 176.

[4] *Lal. Vist.* 393, 1; 402, *init.* 426, 14; 429, 7, etc. La victoire de Mâra consisterait à mettre en pièces ou seulement à ébranler, c'est-à-dire à éloigner l'arbre. *Lal. Vist.* 391, 2; 404, 9; 419, 8; 423, 2; 430, 9; 454, 5.

ments légendaires ou moraux que présentent les rédactions définitives.

En examinant d'un peu près la peinture de cette lutte étrange, où nous sommes ainsi forcés de reconnaître la partie centrale, comme le pivot du récit tout entier, on trouve que tous les éléments en sont bien connus d'ailleurs. Le Lalita Vistara [1] nous montre l'armée de Mâra sous les traits les plus hideux : ce sont des Râkshasas, des Piçâcas aux formes monstrueuses et innommées; traits humains altérés et déformés, figures d'animaux formidables ou grotesques [2], ils réalisent toutes les laideurs et toutes les épouvantes; pourvus de toutes les armes imaginables, ils ont d'ailleurs le pouvoir de se transformer à leur gré en mille manières. Tout enfin, le tumulte dont ils remplissent l'espace, l'ébranlement qu'ils impriment au monde, rappelle ces tableaux de la poésie épique et des purâṇas qui mettent aux prises les Devas et les Asuras ennemis. Presque pour chaque détail ils offrent des analogies, des points de comparaison; mais il n'est peut-être pas une de ces descriptions qui ait conservé des traces plus manifestes de la nature véritable de ces démons des ténèbres et de l'orage. Les soldats de Mâra « vomissent le venin, » « s'élèvent de l'Océan comme des Garu-

[1] *Lal. Vist.* 381 et suiv. 431 et suiv.

[2] On peut comparer les Yâtudhânas dont l'origine nuageuse ne saurait faire doute. Voy. p. ex. *Indische Stud.* IV, 400. Cf. dans le Veda, Vṛitra « sans épaules » (vyaṁsa), Çushṇa « pourvu de cornes » (çṛiṅgin, *Ṛ. V.* I, 33, 12), etc.

das; » « armés de montagnes enflammées, ils accourent, escaladant d'autres montagnes; » « ils sont enlacés de serpents; » « nés dans l'Océan, ils en tirent [comme des armes] des monstres fabuleux; » ils « précipitent des montagnes aux rochers en feu, » « ils lancent des arbres avec leurs racines et des masses de fer brûlant; » et comme si ce n'était point assez d'un symbolisme si clair et si connu, la pluie, les ténèbres, la foudre complètent ce tableau et figurent comme les signes les plus caractéristiques de la scène entière[1].

Dans le Mahâbhârata, lors de la lutte que la possession de l'ambroisie soulève entre les Âdityas et les Daityas[2], ceux-ci sont armés de « flèches..., de massues..., d'armes de tout genre...., » « ils vomissent du sang en abondance, » leurs « têtes tombent sur la terre, resplendissantes comme l'or en fusion » (comp. *Lal. Vist.* 383, 2 et 384, 11); « couverts de sang, ils sont étendus semblables à des sommets de montagnes, rougis par les métaux, » et « un bruit épouvantable frappe le ciel : Coupe, tranche, attaque, renverse, frappe ! » (comp. *Lal. Vist.* 383, 4 et suiv.); ils « attaquent avec des rochers, » « répandent des éclairs, » et, « avec des arbres, tombent du ciel des montagnes écrasées qui ressemblent à une masse de nuages[3]. » Dans cette légende, c'est l'arrivée

[1] Cf. surtout, par exemple, *Lal. Vist.* 384, 3 et suiv.

[2] *Mahâbhâr.* I, 1168 et suiv.

[3] Si je n'allègue que ces quelques traits, c'est que je puis m'en remettre à la mémoire du lecteur du soin d'en retrouver bien d'autres,

des « devas » Nara et Nârâyaṇa et l'intervention du Cakra de Vishṇu, lancé par Purusha (Purushavareṇa) qui décident du triomphe de la lumière et de ses représentants divins. Il n'en est guère autrement dans notre récit : « Le Bodhisattva, pour abattre Mâra, montra sa face pareille au lotus épanoui; ce que voyant, Mâra s'enfuit en pensant que son armée était entrée dans (avait été absorbée par) la face du Bodhisattva [1]. » C'est, on le voit, le seul aspect de la tête de notre Purusha (cf. ci-dessus), en d'autres termes, la splendeur du soleil se dégageant des ténèbres, qui disperse les démons épouvantés [2].

C'est toujours, sous une forme un peu renouvelée, le vieux duel védique; quelques traits en ont persisté, presque inaltérés, jusque dans la légende des Buddhistes : les démons y combattent « en dansant, nṛityantaḥ » (*L. V.* 383, 16); — *nṛita* est une épithète védique d'Indra qui les poursuit et les dissipe, des Maruts qui l'accompagnent et le secondent; ils ont les pieds et les mains coupés (*L. V.* 383, 1); — Indra coupe les mains des Asuras [3]. Enfin, n'est-il pas per-

car ils abondent. Je citerai seulement encore d'une façon générale les adhy. 241 et suiv. du *Harivaṃça*, et plus encore les chapitres x et xi du VIII[e] l. du *Bhâgav. Pur.*

[1] Il est curieux de rencontrer un trait exactement semblable, *Mahâbhâr.* IX, 2434 : Namucir Vâsavâd bhîtaḥ sûryaraçmiṃ samâviçat.

[2] On peut comparer encore le combat des Devas et des Asuras, tel que les légendes buddhiques en ont conservé la peinture, par exemple, ap. Beal, *Catena of buddh. script.* p. 52 et suiv.

[3] Vṛitra « apâd ahasto », *Ṛ. V.* I, 32, 7 etc. Comp. *Atharva V.* VI, 65.

mis, dans l'épithète « bhagnanâsâḥ » appliquée aux fils de Mâra (*L. V.* 382, ult.), de reconnaître un souvenir légèrement altéré de cette qualification caractéristique d'*anâs* qu'un hymne donne aux Dasyus[1]? Mâra vaincu comparé à un tronc sans pieds ni mains (*L. V.* 424, 9) nous rappelle ce Kabandha qui est dans les hymnes un des noms si variés du nuage[2]; si Mâra est comparé à un vieil éléphant plongé dans la boue, à un arbre renversé (*L. V.* 423, 12; 16), Ahi dans le Ṛig est étendu à terre, « comme un arbre abattu[3], » le cadavre de Vṛitra terrassé « repose au milieu des eaux qui l'emportent » (*Ṛ. V.* I, 32, 10), et Dânu, sa mère, frappée par le dieu, est étendue avec lui « comme une vache avec son veau. »

Le Lalita Vistara ici, comme presque toujours, conserve par l'allure moins scolastique, plus dégagée et plus vivante du récit, un avantage marqué sur les autres versions, une saveur plus populaire, et comme une plus grande transparence; mais ces autres récits, pour être moins explicites, plus enfermés dans des formes conventionnelles[4], s'accordent parfaitement avec lui, et découlent incontestablement d'une forme antérieure très-voisine, sinon identique. Aucun doute raisonnable ne saurait, ce

[1] *Ṛig V.* V, 29, 10.

[2] Cf. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 528.

[3] *Ṛig V.* II, 14, 2. al. Cf. de Gubernatis, *Zool. Myth.* II, 394.

[4] Voy. par exemple, les « neuf espèces de pluie, » Buddhagh. *loc. cit.* p. 813. Hardy, *Man. of Budh.* p. 176 et suiv.

me semble, résister à un dernier détail : Mâra est fréquemment[1] désigné par cet autre nom de « Namuci. » Son armée est appelée « l'armée de Namuci[2]. » D'autres passages font seulement de Namuci un de ses lieutenants (senâpati)[3]. Cette légère contradiction montre au moins que la légende n'est pas encore fixée dans une immobilité absolue, qu'elle garde quelque reste de fluidité et de vie; elle s'explique aisément, sans que la première identification en reçoive aucune atteinte. Namuci est, dans les hymnes, un des noms du démon combattu par Indra, un synonyme de Vṛitra, de Çushṇa, etc. Nous le retrouvons dans la poésie épique et purânique, toujours comme une des personnifications des génies des ténèbres et de l'orage, soit engagé avec Indra dans une lutte individuelle qui n'est que la mise en œuvre d'un trait védique[4], soit mêlé à la lutte générale des Asuras et des Devas. Or, dans ce dernier cas, il est tantôt identifié avec Bali, le chef des ennemis des dieux[5], tantôt réduit au rôle d'un de ses lieutenants qui prend sa part du poids du combat[6]. C'est exactement le même fait que nous cons-

[1] *Lal. Vist.* 358, 14; 378, ult. 435, ult. Cf. *Abhidhânappad.* 43.

[2] *Lal. Vist.* 429, 10; 430, 1; 437, ult. Burnouf, *Introduction*, p. 388.

[3] *Lal. Vist.* 379, 2.

[4] Indra lui tranche la tête avec l'écume des eaux. *Mahâbhâr.* IX, 2433 et suiv.

[5] *Mahâbhâr.* XII, 8187 et suiv.

[6] Voy. la lutte contre Vṛitra dans le *Bhâgav. Pur.* VI, 10, 21 al. *Hariv.* adh. 246 et suiv.

tatons ici. Le nom était si bien acquis à Mâra que nous le lui voyons appliqué dans des cas où il n'est question ni de combat ni d'effort violent, mais de ce rôle de tentateur sournois et rusé qui a fait comparer son personnage à celui de Satan[1] (*L. V.* 327, 11[2]). Les termes mêmes expriment ainsi directement ce que la scène nous a permis d'induire : l'ennemi du Buddha nous apparaît comme un des nombreux déguisements de ce démon de l'orage qui lutte contre les êtres lumineux et succombe sous leur puissance.

Il y a loin de là à l'opinion de M. Köppen[3]; Mâra est pour lui « un être purement buddhique, à ce qu'il semble, encore que sorti de ce Kâma premier-né du Véda (Colebrooke, I, 33), qui, comme principe créateur, comme fondement et comme substance de la Mâyâ, se prête parfaitement à devenir le maître du monde corporel, et en même temps, dans le sens des Buddhistes, le mal personnifié. » Que penser de ce jugement, auquel, dans sa première partie tout au moins, je ne vois pas que personne ait encore contredit? Comment accorder ce point de vue avec l'idée si différente que nous venons de prendre du même personnage?

Mâra reçoit fréquemment le nom et les attributs de Kâma, le dieu de l'amour, avec lequel nous le

[1] Schmidt, *Gesch. der Ostmong.* p. 311. Les mille bras font de même partie du type régulier et consacré de Mâra. Voy. *Mahâv.* p. 180 (sahassahattho).

[2] On peut comparer encore *Dhammap.* éd. Fausböll, 256, 2.

[3] Köppen, *Die Relig. des Buddha*, I, 88 n. et avec plus de développement, p. 253, 254.

voyons complétement identifié[1]; il est le chef suprême des dieux Kâmâvacaras, appelés aussi Mâras ou Mârakâyikas[2]. On s'expliquerait sans doute que le génie des plaisirs sensuels fût devenu pour les Buddhistes la personnification même du mal, dans sa plus générale acception; mais que signifient dans cette hypothèse et le nom de Mâra et cette autre identification avec le démon Namuci? Plusieurs lexicographes donnent d'ailleurs directement Namuci comme synonyme de Kâma[3]; de sorte que tout tend à rapprocher étroitement les trois noms, à les confondre dans une unité dont il nous faut découvrir la cause. Des trois titres, celui de Namuci est le mieux déterminé et le moins équivoque; il paraît nous interdire d'abord de chercher dans Mâra l'être spéculatif qu'y voit M. Köppen, de chercher dans le rôle cosmogonique exceptionnellement attribué à Kâma la cause de sa fusion avec Mâra.

Dans un passage védique (*Ṛig V.* X, 129, 4) Kâma est nommé comme «ce qui se dégagea au commencement et fut le germe premier de l'âme[4].» Heureusement ce vers assez énigmatique s'éclaire

[1] *Dhammap.* v. 46. Schmidt, *loc. cit.* p. 310. Csoma, *Asiatic Res.* XX, 301. Cf. aussi les lexicographes cités par le *Petersb. Wörterb.* le *Hariv.* v. 14912 et suiv. et le *Buddhacar.* cité par M. Minayeff, *Gramm. pâlie*, p. v de la trad. française de M. St. Guyard.

[2] Childers, *Pâli Diction.* s. v. Mâro.

[3] *Petersb. Wörterb.* cf. aussi Wilson, et Troyer, *Râjatar.* t. I, p. 470.

[4] Ce premier pâda forme une sorte d'aphorisme, complétement indépendant du second demi-vers, qui du reste a fait place à un autre dans l'*Atharva V.* XIX, 52, 1.

par le rôle ailleurs et plus souvent attribué à Kâma. Le trait qui domine ses destinées les plus anciennes (à nous connues), c'est son identification avec Agni. M. Weber[1] et M. Muir[2] ont mis ce fait en pleine lumière et cité nombre de passages parfaitement précis qui le démontrent; je ne pense pas qu'ils aient suffisamment insisté sur son importance capitale pour tout le personnage de Kâma, ni fait assez voir sur quel terrain ce rapprochement s'était consommé. Nous ne sommes point en présence d'une simple métaphore comparant à un feu dévorant les flammes de la passion et du désir (Weber), d'une abstraction représentant à la fois l'ardeur de la prière et la prévision de son efficacité (Muir, p. 403). En dépit d'un nom dont la signification morale n'a point cessé d'être intelligible, Kâma s'est transformé en un être mythologique, parce qu'il est devenu un simple nom d'Agni, considéré sous un de ses aspects particuliers. Je puis renvoyer le lecteur à l'hymne capital de l'Atharvan (IX, 2) traduit par M. Muir; tous les traits en sont ou évidemment empruntés ou également applicables à Agni. Aux vers 4 et 9 l'identité est nettement exprimée par le double vocatif de « Kâma » et de « Agne » se rapportant au même personnage; ainsi s'explique comment ce « Dieu de l'amour » est appelé « le furieux » (manyu, v. 23), le « terrible » (ugra, v. 3), comment il n'est invoqué que pour servir la haine et la vengeance de ses ado-

[1] *Ind. Studien*, V, 224 et suiv.
[2] *Sanskrit Texts*, V, 403 n.

rateurs. Comme Agni, il naît le premier des dieux; comme Purusha-Agni, il est le père de Vâc Virâj; il manie l'arme avec laquelle les Devas triomphent des Asuras (v. 27)[1]; il lutte de courage avec Indra et avec Agni[2] (v. 9); il est encore « supérieur à l'océan » (samudrâj jyâyân, v. 23). Un autre hymne (XIX, 52, 2) nous le montre de même « terrible, puissant dans les batailles » (ugraḥ pṛitanâsu sâsahiḥ). Ces quelques traits sont d'autant plus dignes de remarque qu'ils rendent compte et du vers du Ṛig cité tout à l'heure et de tous les attributs prêtés à Kâma par la mythologie postérieure. Dans le premier cas nous reconnaissons Agni considéré comme l'étincelle mystérieuse de la vie[3]. Il en faut rapprocher un cu-

[1] La nature de cette arme paraît nettement dans les vers 14, 15 qui parlent de la foudre et du tonnerre; l'intervention du soleil dans ce dernier vers n'est qu'accessoire et ne comporte pas entre lui et Kâma une identification que démentent suffisamment les autres traits. Quant à un passage du *Ṛig* (II, 39, 6) où, d'après M. M. Müller (*Compar. Myth.* dans ses *Chips*, etc. II, 137), le nom de Kâma serait appliqué à Savitṛi désigné comme « l'amour des créatures, » outre qu'il ne prouverait rien pour la thèse qu'il s'agit de soutenir, la traduction proposée m'en paraît extrêmement douteuse. Je ne vois dans ce cas particulier aucune raison de repousser l'interprétation de Sâyaṇa; elle est confirmée par le contexte et surtout par le v. 3 avec lequel celui-ci est en relation particulière.

[2] Je n'ai pas besoin de démontrer que, dans les habitudes du langage védique, cette séparation expresse d'Agni et de Kâma (cf. v. 6, v. 20) ne saurait rien prouver contre leur identité essentielle (cf. du reste Muir, *loc. cit.*). De même, dans *A. V.* X, 7, Skambha n'est qu'un autre nom pour Purusha.

[3] Le passage du *Pañcav. Bráhm.* cité *Ind. Stud.* IX, 478, pourrait aussi faire penser que c'est comme auteur de Vâc Virâj que Kâma reçoit un pareil rôle.

rieux passage du Çatapatha brâhmaṇa[1] : « L'âme est le terme de ce tout; elle est au milieu de toutes les eaux; elle est douée de tous les désirs (kâmas); tous les désirs sont les eaux.... [2] » Ailleurs encore Kâma « entre dans l'océan » (*Atharva V.* III, 29, 7), au moment même où par sa double qualification de « dâtâ » et de « pratigrahîtâ » il est, à l'ordinaire, rapproché d'Agni, qui comble les vœux des suppliants en échange des libations qu'ils répandent sur la flamme. Au reste, dans un nombre infini de passages, nous voyons Agni habitant, se réfugiant dans les eaux ou produit par elles. Nous savons quelles sont ces eaux, quel est cet océan d'où sort Kâma. Nous avons la clef de tout le personnage dès que nous y reconnaissons l'Agni de l'atmosphère et du nuage. Sa nature terrible, son alliance avec Indra s'expliquent d'elles-mêmes, avec cette arme qui, malgré sa puissance terrible, n'est pourtant pas différente des flèches fleuries du Kâma épique[3]. Quant au monstre marin,

[1] X, 5, 4, 15 et suiv. cité par Muir, *Sanskr. Texts*, V, 318.

[2] *Ath. V.* VI, 132, Smara demeure dans les eaux. Le vers que cite ensuite le brâhmaṇa : « C'est par la science qu'on s'élève là où les désirs sont dépassés, où ne mènent ni les sacrifices ni l'ascétisme sans la science, » résume exactement l'idée morale de la lutte buddhique contre Kâma-Mâra.

[3] C'est ce que prouve la comparaison de *Atharva V.* III, 25 (cf. Muir, p. 407). Sur les *fleurs* dans le symbolisme de la foudre, cf. Schwartz, *Urspr. der Myth.* p. 171 et suiv. Il n'est pas moins connu dans l'Inde. Voy. pour n'en citer qu'une preuve, la légende de la guirlande de Durvâsas (par exemple *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, 136). Cette couronne est, suivant le purâṇa, la demeure de Çrî, laquelle sort de l'océan, ou, comme s'exprime le *Lalita Vist.* (378, 12) habite

au makara qui lui est consacré, c'est l'attribut fort naturel d'un dieu qui réside dans les eaux, de cet Agni qu'une légende montre transformé en poisson[1]. Dans le récit du Lalita Vistara, Mâra et ses soldats combattent avec les makaras « et autres poissons » qu'ils tirent de l'océan.

Le poisson reparaît dans la légende purânique de Kâma. D'après le Vishṇu purâṇa (éd. Hall, V, 73 et suiv.), Pradyumna, le fils de Kṛishṇa, est soustrait par le démon Kâla Çambara (Kâla-Mṛityu?) qui se sait menacé par lui et le jette dans l'océan. Il y est avalé par un monstre marin, qui, pêché peu après, est remis aux mains de Mâyâdevî la femme de Çambara. Avertie de son origine par Nârada, elle élève l'enfant comme son fils, mais finit par concevoir pour lui une passion plus tendre; elle lui découvre le secret de sa naissance, et après qu'il a tué Çambara, elle s'unit à lui; car c'est bien à lui qu'elle appartient, non à l'Asura; il n'est autre que Kâma rendu à l'existence; elle-même est Rati, sa femme, qui a trompé Çambara par ses déguisements. Le mythe est ici

« dans la demeure de Kâma. » — Les lamentations attribuées à Kâma tant par l'*Atharva V.* VI, 132, que par le *Taittir. Br.* (III, 4, 7, 3, cité ap. *Ind. Stud.* V, 225. Cf. ibid. les Apsaras « Çocayantîḥ » qui pourraient avoir une signification analogue; mais à la classe de ce nom paraît répondre, dans l'énumération des Purâṇas, ap. Goldstücker, *Sanskr. Dict.* s. v. Apsaras, la catégorie des Çobhayantyas et des Çoshayantyas), ressemblent fort à un souvenir du grondement du feu céleste.

[1] *Taittir. Saṁh.* II, 6, 6, 1. Cf. *Ṛig V.* X, 68, 8, où l'eau du nuage est comparée au poisson. Cf. les poissons qui gardent l'ambroisie dans l'Avesta, Windischmann, *Zoroastr. Studien*, p. 170.

bien clair : c'est la nymphe céleste, la femme du nuage tombée aux mains de l'Asura (dâsapatnî), puis délivrée et reconquise par son maître légitime, Agni-Kâma, sorti comme un poisson brillant de la mer de l'atmosphère[1].

Quant aux causes qui ont localisé dans le nuage la plupart des idées et des légendes relatives à l'amour et à la génération, elles n'ont plus besoin d'être expliquées : on sait comment la production du feu sacré comparée à la génération humaine, le procédé de production du feu transporté de la terre dans l'atmosphère, du feu du sacrifice au feu de l'espace, l'origine du premier homme confondue avec la création du feu dans le ciel, enfin la vertu fécondante des eaux les faisant comparer à des mères, à des femmes, préparèrent dès une très-haute antiquité des conceptions que nous retrouvons partout. Pour l'Inde elles se continuent et se renouvellent dans les légendes des Apsaras[2], dans le personnage de Kâma, et aussi dans les récits de Krishṇa.

L'histoire de Kâma-Pradyumna, au moins sous sa forme dernière, suppose un anéantissement an-

[1] Cette signification du poisson se retrouve dans toutes les mythologies indo-européennes. Comp. plusieurs exemples dans Schwartz, *loc. cit.* p. 235 et suiv. 268-270 al. et dans Gubernatis, *Zool. Myth.* II, 230 et suiv. qui a surtout insisté sur la signification phallique de ce symbole. Nous sommes donc en présence d'un symbolisme très-ancien, et les dernières réserves maintenues par M. Weber (*Ind. Streifen*, I, 125; *Zeitschr. der D. morg. Ges.* XIV, 269) sur la vraisemblance de certains emprunts faits à l'Éros grec par le Kâma indien me paraissent perdre tout point d'appui.

[2] Dont Kâma est le chef souverain, *Hariv.* 12499.

térieur de Kâma. On connaît l'aventure : il eut l'imprudence de troubler les austérités de Çiva et s'attira du dieu un regard courroucé qui suffit à le réduire en cendres[1]. Ce conte aurait pour nous cet intérêt particulier de fournir une sorte de pendant brâhmanique à la lutte du Buddha; mais les jeux étymologiques qui l'ont influencé (explication d'Anaṅga[2]), l'absence d'une signification naturaliste reconnaissable, le caractère tout accidentel de ce récit dans l'ensemble de la légende de Çiva[3], tout prouve qu'il n'y faut point attacher une importance bien grande; s'il n'est pas simplement une contrefaçon de notre épisode, il n'a pas du moins beaucoup plus de portée que les nombreuses histoires de ṛishis séduits ou tentés par des nymphes célestes.

La nature mythologique que nous reconnaissons ainsi à Kâma[4] se vérifie par une application assez

[1] *Râmây.* éd. Gorresio, I, 26. *Hariv.* 14910 et suiv.

[2] Qui naturellement n'a pas d'autre signification que *manoja*, etc. Ces divers noms désignent le dieu comme un être tout moral qui se glisse aisément dans l'âme.

[3] Peut-être faut-il ajouter aussi l'application que le Harivaṁça fait à Kâma du nom de Mâra, justement pour ce cas spécial.

[4] L'interprétation donnée de Kâma, par M. M. Müller (*Compar. myth.* dans les *Chips*, II, 137), qui en fait un nom et un être solaire, n'est évidemment pour lui qu'un corollaire, sans autorité propre, de l'explication fournie antérieurement pour l'Éros grec. Si l'on estime avec moi que ce jugement, en ce qui touche le dieu indien, n'est pas admissible, il faut avouer qu'il est difficile de séparer la signification de Kâma de celle d'Éros, avec lequel il partage plusieurs attributs caractéristiques (les flèches, le dauphin), en vertu d'une parenté que tout tend à démontrer ancienne. L'étymologie

inattendue de son nom. Il est dans le rituel funéraire l'objet d'invocations où, comme toujours, il se trouve rapproché d'Agni[1]; mais, d'autre part, il est associé à Mṛityu dans une énumération où tous deux figurent, à titre de Gandharvas, à côté d'autres types ignés[2]. On connaît en effet un *makara* de la mort, comme il y a un *makara* de Kâma[3] (comp. le « Serpent de la mort, » *kâlâhi*, par exemple, *Bhâg. Pur.* VII, 9, 5; *antakoraga, ibid.* VIII, 2, 32 et suiv.).

Ces rapprochements prennent pour nous une valeur particulière de la synonymie des deux noms Mṛityu et Mâra[4]; le second est, nous l'avons vu, po-

d'Ἔρως=Arvan, et l'origine pré-hellénique du mot me paraît fort appuyée par le fait qu'Ἄρης n'est qu'une différenciation secondaire du même nom, et aussi du même type, qui est Agni. Ce n'est pas le lieu de le prouver en détail : plusieurs traits communs se présenteront d'eux-mêmes au lecteur (cf. pourtant M. Müller, *Lectures*, II, 323 et suiv.). L'emploi védique d'*arvan* ne saurait faire difficulté, car l'épithète est à coup sûr plus souvent appliquée à Agni et à Dadhikrâ (le coursier de l'orage, cf. plus haut) qu'au dieu solaire (voy. Grassmann, *Wört. zum Ṛig Veda*, s. v. *Arvat* et *Arvan*). Il n'en faut pas, malgré la parenté radicale, confondre l'usage avec celui d'*arusha* (Müller, *Transl. of the Ṛig Veda*, I, 11), qui, dès l'époque védique, s'était fixé avec un sens précis et différent. Au reste, M. Liebrecht (*Zeitschr. für vergl. Sprachf.* XVII, 56 et suiv.; relativement à Psyché et à sa relation avec les Enfers, cf. ci-dessous) et M. Schwartz (*Urspr. der Myth.* p. 175; *Sonne*, etc. p. 75, 76) sont déjà arrivés par une autre voie à des conclusions très-voisines.

[1] M. Müller, *Zeitschr. der D. morg. Gesell.* IX, p. VII.

[2] *Taittir. Brâhm.* ap. *Ind. Stud.* V, 224.

[3] Burnouf, *Introd. à l'hist. du B. I.* p. 376.

[4] On remarquera que *mâr* en parsi signifie *serpent* (Justi, *Zendwörterbuch*, s. v.). D'après un passage du Saññutta Nikâya, cité par M. Minayeff (*Gramm. pâlie*, trad. Guyard, p. VI), Mâra prend pour

sitivement identifié avec Kâma, ce qui suppose évidemment une union fort étroite entre le dieu de l'amour et le génie de la mort. Je ne me souviens d'aucun passage où, chez les Buddhistes, Mṛityu (maccu) soit employé au lieu de Mâra[1]; la parenté des deux termes ne s'en fait pas moins sentir, par exemple, dans ce vers : « Celui qui brise les flèches de Mâra ne verra pas le roi de la mort (maccurâja)[2]. » Mâra est, dans le Lalita Vistara, à tout moment désigné par le nom de *Pâpîyân;* or, dans une légende du Çatapatha brâhmaṇa, sur laquelle nous aurons à revenir, Mṛityu reçoit avec une insistance caractéristique l'épithète *pâpman*[3], à laquelle correspond

attaquer le Bodhisattva la forme du Serpent (sapparâjavaṇṇaṁ). Mâra ne figure dans le Véda que comme membre du composé Çiṁçumâra, dont la *Taittir. Saṁh.* V, 5, 11, 1 : sindhoḥ Çiṁçumâraḥ, prouve l'identité avec la forme non védique Çiçumâra, qui désigne le *Delphinus Gangeticus* (*Petersb. Wörterb.*). Çiṁçumâra ne paraît dans le Ṛig que dans un passage (I, 116, 18) où sa signification est, du reste, obscure (cf. Benfey, *Uebersetzung*, n. 1300, et *Ind. Stud.* V, 325 n.; de Gubernatis, II, 336). Le Vṛishabha avec lequel il est attelé au char des Açvins est un nom fréquemment donné à Agni, et se trouve précisément appliqué à Kâma-Agni (*ṛishabha*) dans l'hymne de l'Atharvan déjà cité (IX, 2, 1). — La scolastique buddhique distingue quatre espèces de Mâras : Skandha-Mâra, *Mṛityu*-Mâra, Kleça-Mâra et Devaputra-Mâra. (Cf. par exemple, *Lal. Vist.* 352, 12, 13, et Childers, *Pâli Dict.* s. v. *Mâro.*)

[1] Cf. cependant Csoma. *Asiatic Res.* XX, 301, et le supplément de Hemacandra, où (v. 77) Mṛityu est énuméré parmi les synonymes de Kâma-Mâra. Comp. aussi Mâradheyya et Maccudheyya ap. Fausböll, *Dhammap.* p. 197, et Minayeff, *Gr. pâlie*, p. VII, l. 16.

[2] *Dhammap.* v. 46. Comp. aussi le Parinirvâṇasûtra chinois ap. Beal, *Catena of buddh. script.* p. 170 suiv. où la confusion de Mâra et du Mṛityurâja est bien sensible.

[3] *Çatap. Brâhm.* VIII, 4, 2, 1, 2; 3, 1. C'est de cette légende

rigoureusement le nom pâli *Pâpimâ*[1]. Cependant, d'ordinaire, Mṛityu, chez les Brâhmanes comme chez les Buddhistes, n'est que le roi des morts, un autre nom de Yama[2]. Arrêtons-nous d'abord au seul nom de Mṛityu.

Dans la Cûlikâ upanishad[3], Mṛityu est cité, entre Prâṇa et Purusha, parmi les agents créateurs, c'est-à-dire comme un de ceux que célèbre l'Atharvan. En effet, Mṛityu y est invoqué comme «le souverain suprême des créatures» (prajânâm adhipatiḥ, V, 24, 13); ailleurs, «Mṛityu est Virâj,» comme Agni, comme la Terre, l'Espace et Prajâpati (IX, 10, 24). Nous l'avons vu cité comme Gandharva dans un passage du Taittirîya brâhmaṇa, où il est encadré par Vâta et Parjanya. D'autre part, Mṛityu est expressément identifié avec Agni, par exemple dans ce fragment d'un dialogue[4] de la Bṛi-

que paraît s'être inspirée la *Nṛisiṁha Upan.* II, 6 (*Ind. Stud.* IX, 148 et suiv.), où l'Âsura Pâpman menace de dévorer les dieux. Dans son commentaire de ce passage, dont la tendance philosophique nous importe peu ici, M. Weber a réuni plusieurs citations des brâhmaṇas où se rencontre un emploi analogue de Pâpman, pris soit comme épithète, soit absolument. Un passage tout particulièrement intéressant pour nous est le vers de l'*Atharva Ved.* (X, 7, 40) où il est dit de Skambha (ainsi que nous l'avons vu, un autre nom de Purusha) : «Toute obscurité est écartée de lui; *il est dégagé de Pâpman;* en lui, le maître des créatures, résident toutes les lumières, qui sont au nombre de trois (le triple Agni).»

Abhidhânappad. v. 43.

[2] Voy. par exemple, *Ṛig Ved.* X, 165, 4. *Ath. Ved.* VI, 63, 2. Cf. Weber, *Omina und Portenta*, p. 407. — *Dhammap.* v. 44, 235, 237.

[3] *Ind. Studien*, IX, 15 et suiv.

[4] *Çatap. Brâhm.* XIV, 6, 2, 10.

had âraṇyaka upanishad : « Tout cela (c'est-à-dire les sens et leurs perceptions), dit Jâratkârava, est la nourriture de Mṛityu; quelle est donc la divinité de qui Mṛityu est la nourriture? — En vérité, répond Yâjñavâlkya, Mṛityu est Agni; Agni est la nourriture des eaux; » et dans le Kaushîtaki brâhmaṇa : « Agnir vai Mṛityuḥ [1]. » La Taittirîya Saṁhitâ reproduit la même affirmation [2]; et, Mṛityu reçoit ailleurs l'épithète *dhûmaketu*, un synonyme fort ordinaire d'Agni [3]. Mṛityu désigne encore Agni menaçant, d'après une légende, de dévorer Prajâpati [4]. Ce dernier trait rappelle un hymne funéraire de l'Atharvan (XII, 2) où Mṛityu est étroitement rapproché d'Agni Kravyâd : « J'éloigne en hâte Agni Kravyâd, ce Mṛityu qui frappe les hommes de la foudre; je le sépare d'Agni Gârhapatya, car je connais [sa nature] : qu'il prenne sa place dans le monde des Pitṛis! — J'envoie Agni Kravyâd qui s'est éteint au milieu des chants, je l'envoie par les chemins des Pitṛis; ne reviens pas ici par les chemins des dieux; demeure et veille parmi les Pitṛis! » (v. 9, 10). Dans un autre vers [5] : « Mṛityu, dit le poëte, est le maître des êtres à deux pieds et des êtres à quatre pieds; de Mṛityu, *le Gardien*, je te délivre; ne crains pas. » C'est évidemment comme gardien des morts que Mṛityu

[1] Cité dans les *Ind. Studien*, II, 315.
[2] *Taittir. Saṁh.* V, 4, 4, 4.
[3] *Atharva Ved.* XIX, 9, 10.
[4] *Çatap. Brâhm.* II, 2, 4, 7 : atsyantaç çâgner mṛityoḥ. Cf. *Bṛih. âraṇ. upan.* I, 2, 1.
[5] *Atharva Ved.* VIII, 2, 24.

reçoit le titre de « Gopati, » analogue en cela à Agni, qui « veille parmi eux [1]. » Il apparaît ainsi tour à tour sous des aspects divers : comme le Feu, en général, ou plus spécialement comme le feu qui dévore les cadavres sur la terre, comme le chef des morts dans l'autre monde, comme une forme de Yama [2].

M. Kuhn a dès longtemps, dans ce dernier personnage, reconnu l'Agni de l'atmosphère, le feu de la foudre [3], représentant le premier homme et le

[1] Il n'est pas douteux que c'est cette signification ignée qui a valu à Mṛityu d'être associé parfois soit à Vâyu et à Vishṇu, soit à Vâyu et à Prajâpati (*Vaṁçabrâhmaṇa*, éd. Burnell, p. 2 et 10; *Ind. Stud.* IV, 380 et 385). Dans le premier cas, il complète la triade bien connue (Yâska, *Nirukta*, VII, 5. al.) : Agni (Mṛityu), Vâyu, Sûrya (Vishṇu); quant au second, qu'il faille ou non (cf. Weber, *loc. cit.*) y reconnaître des traces de classifications analogues, il est certain que c'est en sa qualité d'Agni que Mṛityu y a pris rang; c'est ce que démontre à l'évidence la place qu'il occupe près de Prajâpati, rapprochée de la légende du *Çatapatha brâhmaṇa* (II, 2, 4, 1-7) déjà citée. La même remarque s'applique à l'énumération de la *Kâṭha upan.* (VI, 3), où il figure à côté d'Agni, de Sûrya, d'Indra et de Vâyu, comme cinquième agent cosmique.

[2] On peut voir, par exemple, dans le *Hariv.* v. 13133 et suiv. une peinture de Yama et de ses Pitṛis qui les rapproche sensiblement du rôle de Mâra dans notre légende. Dans ce cas pourtant, ils font partie de l'armée des Devas; mais un passage de la *Taittir. Saṁh.* (VI, 1, 4, 3, cité par Muir, *Sanskr. Texts*, V, p. 478) signale expressément une lutte entre Yama et les Devas. Je ne parle pas de combats accidentels comme celui de Kṛishṇa délivrant le fils de Sandîpani, *Hariv.* v. 4923.

[3] *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 440 et suiv. Comp. déjà Burnouf, *Bhâgav. Pur.* III, préf. p. LVII. Remarquez l'arme puissante que les Buddhistes attribuent à Yama (Hardy, *Man. of Budhism*, 264 note) et son sceptre terrifiant d'après l'épopée (*Mahâbhâr.* I, 984. al.).

premier des morts[1]. Les objections et les analyses de M. M. Müller[2] ne me paraissent pas avoir entamé, dans leur généralité, ces premiers résultats. Par les conceptions très-anciennes sur l'amṛita du nuage, les images de la mort et de l'immortalité se localisaient naturellement dans le monde atmosphérique, se rattachaient à Agni, à Soma, à Vâta[3], aux dieux de cette région atmosphérique dont les fleuves des Enfers[4], leurs chiens terribles et monstrueux[5], et, pour ne pas sortir de l'Inde, le rôle caractéristique des Apsaras et des Gandharvas dans l'autre monde, ont fidèlement transmis le souvenir.

On a même, dans certaines divinités de même ordre, dans les Maruts, ces génies du vent et de l'orage, pensé reconnaître les âmes des morts transportées au ciel et transformées en esprits de la tempête[6]. Quelque opinion que l'on se fasse sur le sens primitif du nom, il est certain que par la racine *mar* il se rattachait à l'idée de la mort[7], qu'il

[1] Roth, *Zeitschr. der D. morg. Gesell.* IV, 425 et suiv.

[2] *Lectures*, II, 508 et suiv.

[3] Muir, *Sanskrit Texts*. V, 284-286.

[4] *Ṛig Ved.* IX, 113, 8; X, 14, 1. Les morts se dirigent «vers les eaux,» X, 16, 14.

[5] *Κέρβερος* et Çabala. *Ind. Stud.* II, 296, et Kuhn's *Zeitschrift*, II, 314 et suiv.

[6] Kuhn, *Zeitschr. für das Deutsche Alterth.* V, p. 488, et Benfey, *Uebers. des Ṛig Ved.* note 21. — Voy. l'objection de M. M. Müller, *Lectures*, II, 323 note; comp. encore les remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 103 et suiv. sur les Ṛibhus, les Elbes, etc.

[7] L'explication de M. Roth (*Petersb. Wörterb.* s. v.) ne paraît soutenue par aucune analogie. L'emploi de *marut* dans le sens

en appelait en quelque sorte les images; il est certain aussi que les Maruts furent parfois considérés comme psychopompes: « Va rejoindre les Pitṛis, va rejoindre Yama! Que des vents paisibles te soulèvent doucement, — que les Maruts t'y emportent, les dieux qui amènent, qui répandent les eaux » (*Atharva Ved.* XVIII, 2, 21, 22)[1]. La même croyance se retrouve au fond de *Ṛig Ved.* I, 38, 455, puisqu'il ne tient qu'à eux que l'homme ne marche point par le chemin de Yama. Nous touchons ainsi à ces conceptions fort répandues qui établissent entre le vent et les âmes des morts une étroite connexion[2]. D'autre part,

d'« ornement » n'est que l'effet des ornements de toute sorte, image de l'éclair, que les hymnes accordent aux Maruts. Quant à *marîci*, des traits comme *Ṛig Ved.* X, 58, 6, sont plutôt de nature à le faire rapprocher de la racine *mar*, au sens de mourir (marya-âûc.); cf. encore Weber, *Ind. Stud.* IX, 9, note.

[1] Comp. cette conception du Vedânta dont parle Colebrooke, *Misc. Essays*, I, 358.

[2] Cf. Weber, *Ind. Stud.* II, 229. — Voy. aussi les Mâres germaniques, Mannhardt, *German. Mythen*, pass. Dans un hymne de l'*Atharvan* (XI, 4) où Prâṇa n'est bien clairement qu'un autre nom ou, si l'on aime mieux, une puissance supérieure, de Vâta et de Parjanya, il est dit (v. 11): « Prâṇo mṛityuḥ prâṇas takmâ prâṇam̃ devâ upâsate. — Prâṇa est Mṛityu, Prâṇa est *takman*, les dieux adorent Prâṇa. » Le voisinage de *takman*, c'est-à-dire la fièvre (cf. Grohmann, *Ind. Stud.* IX, 381 et suiv.), indique d'ailleurs que la signification ignée reconnue à Mṛityu n'est pas étrangère à ce rapprochement. Il est certain par le vers 9 qui attribue à Prâṇa la vertu de guérir et de prolonger la vie (vertu naturelle chez le dispensateur de l'amṛita), et par la teneur générale du morceau, qu'il ne faut pas prendre ce vers dans un sens simplement littéral qui prêterait à Prâṇa une action funeste. D'après l'hymne au Brahmacârin (*Ath. Ved.* XI, 5, 14): « L'âcârya (c'est-à-dire Agni), Mṛityu, Varuṇa, Soma, les plantes, le lait, les nuages ont été puissants : c'est par eux qu'a été

leur nature (et leur nom même, si on l'entend dans le sens actif de « destructeur ») rapprochait nécessairement les Maruts du démon des ténèbres (à Çushṇa, qui détruit par la sécheresse, comp. *maru*)[1]. Assurément, ils ont dans les hymnes un rôle divin, et leur intervention y paraît favorable et bénigne; mais dans la région où ils ont leur siége, dieux et démons se touchent et se pénètrent inévitablement[2]. De ces fils de Pṛiçni, la vache tachetée du nuage[3], la légende postérieure fait des fils de Diti, des Daityas, c'est-à-dire des Asuras (*Râm.* éd. Gorr. I, 47; al.). Ainsi s'explique ce démon Maru ou Muru (altération populaire de Marut) que terrasse Kṛishṇa dans la légende purânique[4]. Il y est étroitement uni à un autre démon, Naraka (=l'Enfer, la demeure de Yama), dont les innombrables femmes, qui ne sont

formé le ciel;» ici encore Mṛityu est associé aux dieux de l'atmosphère. Ce vers en rappelle d'autres où une sorte de puissance créatrice, dans laquelle ils sont parfois associés à Soma, est attribuée aux Pitṛis. Voy. plusieurs citations dans Muir, *loc. cit.* p. 287. Comp. encore Vâta, Mṛityu, Parjanya, ci-dessus, p. 214, et le vers *Ṛig Ved.* X, 18, 4, avec la cérémonie correspondante (M. Müller, *Zeitschr. der D. morg. Gesell.* IX, p. xx et xxiii) qui a pour but d'« enfermer Mṛityu dans le nuage (parvatena).» Voy. aussi *Vâjas. Saṁh.* X, 15, et la cérémonie.

[1] *Atharva Ved.* XI, 7, 3 : mṛityur vâjaḥ : la stérilité et l'abondance. — Voy. Curtius, *Grundzüge der griech. Etymol.* p. 298.

[2] De même Soma combat avec les Asuras contre les Dieux (*Bhâgav. Pur.* IX, 14, 5), Viçvarûpa (un autre nom d'Agni) devient l'ennemi et la victime d'Indra. Comp. quelques remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 199 et suiv.

[3] Voy. *Atharva Ved.* X, 10, 26 : «On dit que l'Amṛita n'est autre que la vache; on adore la vache comme étant Mṛityu.»

[4] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, V, 89 et suiv.

autres que les Apsaras, sont à la fois rapprochées et nettement distinguées de ses « dix filles ; » toutes habitent en commun le Maṇiparvata (cf. au chap. I, p. 32) qui est « dans son domaine[1]. » Il n'est pas jusqu'aux filets dont il est armé qui ne rappellent exactement et les entraves de Yama-Mṛityu[2] et les liens de Mâra (mârabandhanâ, *Dhammap.* v. 37, 350).

Tout ici, parenté étymologique et détails légendaires, nous ramène à notre personnage. Chez lui la synthèse du caractère démoniaque et du caractère divin est justement l'un des traits les plus frappants[3]. Le premier éclate dans toute sa lutte contre Çâkya ; il s'y sert de toutes les armes, met en œuvre toutes les ruses (çaṭha) ordinaires aux Asuras ; son nom devient, pour les Buddhistes, synonyme d'*Asura*[4]. Et cependant Mâra est un Deva, le chef

[1] *Harivaṁça*, v. 6800. *Vishṇu Pur.* I, 179, il est question de Sunîthâ, « la fille aînée de Mṛityu, » dont le fils, Vena, hérite des « mauvais penchants de son grand-père. »

[2] *Atharva Ved.* VIII, 7, 28 ; *Ṛig Ved.* X, 97, 16. Relativement à leur signification dans la langue mythologique, voy. Schwartz, *Ursprung*, etc. p. 151 et suiv. et comp. le filet (jâla) dont Indra est parfois armé, *Ath. Ved.* VIII, 8, 5-7. Cf. Grimm, *D. Mythol.* p. 805.

[3] *Nârada Pañcar.* IV, 3, 7, Vishṇu est tour à tour appelé *Mṛityu* et *Mṛityunivartaka.*

[4] Burnouf, *Lotus*, p. 137 : « le monde formé par la réunion des Devas et des Mâras, » à rapprocher de (p. 145 ; al.) : « le monde composé de la réunion des Devas, [des hommes] et des Asuras. » Cf. *Kathâsaritsâg.* XVII, 90, Mârî comme nom générique d'une divinité femelle malfaisante. C'est ainsi que, d'après le *Saññutta Nik.* cité plus haut, Mâra prend dans la lutte la forme du serpent, la forme, comme le caractère, de l'Ahi védique.

d'un ciel des Devas, et le plus élevé des dieux Kâmâvacaras; mais ce ne sont point eux qui l'accompagnent et le secondent au moment de la lutte; la légende nous les montre, au contraire, ou entourant le Bodhisattva de leurs respects et de leurs adorations, ou menacés avec lui par l'ennemi commun et fuyant à son approche jusqu'aux extrêmes limites de l'univers [1]. On peut par là se convaincre que cette souveraineté n'appartient pas au rôle le plus ancien de Mâra; elle n'en est qu'un agrandissement postérieur, dont la comparaison avec les Maruts nous aide à comprendre le mécanisme et le caractère. Sortant des limites où le renferment les hymnes, ce dernier nom en vient à désigner les Dieux, d'une façon générale; c'est l'usage habituel du mot chez les Buddhistes [2]. Or, les filles de Mâra s'appellent elles-mêmes « Marukanya [3], » c'est-à-dire filles des Dieux, des Maruts (cf. plus haut les filles du démon Muru). Le souvenir d'une affinité origi-

[1] *Lal. Vist.* p. 341 et suiv. Hardy, *Manual*, p. 172, 173 et suiv. al. Et pourtant, par une contradiction nouvelle (*Lal. Vist.* 375, 11, 12), ce sont « les dieux Kâmâvacaras et tous les autres » que le Bodhisattva prétend vaincre en triomphant de Mâra.

[2] Par exemple, *Lal. Vist.* 106, 12; 107, 3; 111, 17, où il est même appliqué aux devas du Rûpadhâtu; 148, 3; 339, 12 et suiv. Pour le Pâli, cf. Childers, s. v.

[3] *Lal. Vist.* p. 407, l. 2. Ses filles sont, du reste, les Apsaras (*Lal. Vist.* 404, 15), lesquelles n'appartiennent en réalité ni aux Dieux ni aux Asuras (*Râm.* ap. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, 248). car elles sont les Âpas, « épouses » tour à tour du dieu et du démon (cf. Krishṇa et Naraka; Pradyumna et Çambara, et voy. au chap. I, p. 32, 33).

nelle des personnages paraît ainsi s'être conservé par la similitude des noms, expliquant un certain parallélisme dans leurs destinées, et écartant, en ce qui touche le développement du personnage de Mâra, l'hypothèse d'une action purement scolastique et réfléchie[1].

Un trait, d'autant plus significatif qu'il paraît plus inattendu, rattache les précédentes analyses à la scène que nous étudions; il fournit une transition, nullement arbitraire, du vaincu de cette lutte à l'Arbre, qui, nous l'avons vu, en est réellement le prix. Nous avons constaté que le trône de l'arbre de Bodhi appartient à Mâra, que le Buddha prétend l'en dépouiller; nous avons constaté, d'autre part, les liens divers qui, par la signification mythologique et par les noms mêmes, rattachent et rapprochent Mâra et Yama. Or, voici comme s'exprime un hymne védique (*Ṛig Ved.* X, 135)[2]:

« 1. Sous cet arbre au beau feuillage où Yama

[1] Dans l'hymne de l'Atharvan (IX, 2, 8), Kâma (Mâra) paraît déjà comme le « premier des dieux » qui sont dits « kâmajyeshṭhâḥ. » Le vers 25 signale aussi très-clairement un double aspect, l'un favorable, l'autre funeste, du dieu qu'il invoque.

[2] Personne, je pense, ne contestera la nécessité de rapprocher, comme je fais ici, les vers 1, 2 et 7 en un tṛic, malencontreusement coupé et dispersé par les vers 3-6 qui forment de leur côté une construction à part de deux doubles ṛics. On verra par la suite à quel point l'enchaînement d'idées ainsi obtenu est conforme aux conceptions auxquelles cet hymne se réfère; il suffirait à recommander ce groupement, s'il n'était imposé d'abord par les termes mêmes et la forme de ces vers. Il ne faut point oublier, du reste, que nous sommes dans le Xme maṇḍala.

boit de compagnie avec les dieux, c'est là que le père [1], le maître des hommes, attire nos anciens [2]. — 2. Celui qui attire les anciens, qui montre tant de cruauté, je l'ai regardé avec colère, et en même temps je lui ai porté envie [3]. — 7. Voici le siége de Yama, qu'on appelle la demeure des dieux; voici sa flûte qui résonne; c'est lui qui est ici entouré de nos chants [4]. »

[1] C'est-à-dire Yama lui-même, qui, comme forme d'Agni, est ensuite appelé du nom de *Viçpati*, un de ses titres ordinaires.

[2] Je considère *no* comme un génitif en construction avec *purâṇân;* si c'était un accusatif, coordonné à ce dernier mot, il serait difficile qu'il manquât dans le vers suivant où *purâṇân* reparaît seul. Je prends d'ailleurs le terme comme signifiant «ceux qui ont existé anciennement,» les ancêtres enfin. (Extérieurement, le vers *Ṛig Ved.* III, 54, 9, se compare naturellement avec celui-ci; mais j'avoue n'en pas pénétrer le sens véritable et l'intention.) Dès lors, le présent *anu venati* doit s'expliquer par la continuité des fonctions de Yama : il a appelé et continue d'appeler à lui les hommes. Comp. *Atharva Ved.* V, 30, 1 : pûrvân..... pitṛîn. *Ṛig Ved.* IV, 2, 16 : pitaraḥ..... pratnâso.

[3] Allusion au double aspect de Yama comme Agni Kravyâd (cf. ci-dessus le passage de l'*Atharva Veda*) et comme chef paisible des âmes. On remarquera l'association du mot *pâpa* au rôle de Yama-Mṛityu.

[4] Ce troisième vers contient l'application à la cérémonie présente des conceptions mythologiques qui se rattachent à Yama; il constate les diverses identités qui complètent ce personnage. L'autel est le rendez-vous des dieux comme l'arbre céleste est leur demeure (*Atharva Ved.* V, 4, 3); le feu du sacrifice qu'entourent les chanteurs est ce même Agni qui, dans l'espace, s'appelle Yama. Quant à la «flûte de Yama,» il semble que la légende lui ait prêté un attribut de ce genre (représenté ici par les instruments de musique employés dans les rites); il conviendrait fort bien à sa nature fulgurante et trouve une analogie positive dans la «flûte (Benfey, *Uebersetz.*; Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 115; quant à l'hé-

A ce passage se rattachent, non-seulement par la communauté d'une image mythologique, mais aussi par l'emploi commun du titre de « Pitṛi » (dans les deux cas appliqués à Yama)[1], ces autres vers du Ṛig Veda d'après lesquels « il faut connaître le Père pour atteindre l'Arbre » (*Ṛig Ved.* I, 164, 20-22). Je n'ai pas à insister sur les origines et la signification de cet arbre paradisiaque de l'ambroisie céleste dont M. Kuhn a reconstitué la plus ancienne histoire[2]. Mais ce point de contact nouveau entre Yama et Mâra est-il ou non accidentel? Notre légende trouve-t-elle dans le même cycle une explication plausible, son explication nécessaire?

En s'élevant de bonne heure à un rôle cosmogonique[3], l'arbre nuageux, l'arbre céleste (divo vṛikshaḥ) que disperse l'éclair (*Ath. Ved.* VII, 37, 2), le chêne

sitation de M. M. Müller, *Ṛig Ved. transl.* I, p. 120, 121, la présente comparaison me paraît suffire à l'écarter) que gonflent les Maruts (vâṇaṁ dhamantaḥ, *Ṛig Ved.* I, 85, 10), une autre, plus lointaine, dans le cor d'Heimdall caché sous l'arbre atmosphérique (Mannhardt, *German. Mythen*, p. 550).

[1] Cf. « Manush pitâ, » et sur l'identité essentielle de Manu et Yama, Roth, *Zeitschr. der D. morg. Gesell.* IV, 430. La dénomination des Pitṛis a pu, d'autre part, contribuer à fixer ce titre. — Chez les Parsis, les deux arbres cosmiques croissent avec le haoma sur la montagne même où Yima sacrifie (Windischmann, *Zoroastr. Studien*, p. 171). Dans la légende purânique, Balarâma boit du vin au creux d'un arbre (*Vishṇu Pur.* V, 65, etc.).

[2] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 118 et suiv. Cf. Mannhardt, *Germ. Mythen*, p. 541 et suiv.

[3] Voy. Kuhn. Ainsi voyons-nous plus tard Vishṇu appelé : « Racine du grand arbre universel » (*Vishṇu Pur.* IV, 111), « Viçvavṛiksha » (*Nâr. Pañcar.* IV, 3, 81), « Bhuvanadruma » (*Bhâg. Pur.* III, 9, 16, al.). *Atharva Ved.* XIII, 1, 9, le Soleil, Rohita, est comparé à un

atmosphérique que renverse le nain solaire des Finnois, — garde des traces persistantes de son origine. L'arbre cosmique de la Kâṭha upanishad (VI, 1) est encore appelé «l'amṛita.» Parmi les arbres fantastiques, propres, suivant la légende brâhmanique et la légende buddhique, à chaque continent, se distingue l'arbre de l'Uttarakuru[1], le pays des Hyperboréens, des morts bienheureux, ce paradis du Yima de l'Avesta. Par sa situation «au Nord» il se rapproche de l'arbre «kûṭaçâlmalî,» instrument, chez les Brâhmanes, des vengeances de Yama, qui a d'ailleurs, chez les Buddhistes, par le voisinage des Garuḍas, des Serpents, de l'Océan[2], conservé tous les traits essentiels des plus antiques versions de l'arbre à l'amṛita.

La légende épique offre encore de ce mythe une variante assez voisine de sa forme primitive. Garuḍa, allant à la conquête de l'amṛita qui doit payer la rançon de sa mère, esclave de Kadrû, se rend d'abord, sur l'ordre de son père, Kaçyapa, vers un certain lac céleste; il y trouve en lutte l'éléphant et la tortue, qui deviennent l'un et l'autre sa proie. Dans ce lieu s'élèvent les arbres divins; en se posant sur une de leurs branches, Garuḍa la brise, et comme il y aperçoit les Ṛishis-Nains Vâlakhilyas, absorbés dans la contemplation, il la saisit et l'em-

arbre; cf. Rauhiṇa, comme nom de l'arbre paradisiaque, *Mahâbhâr.* I, 1381.

[1] Hardy, *Man. of B.* p. 14 et suiv. Beal, *Catena,* p. 35 et suiv.

[2] Beal, *loc. cit.* p. 50.

porte dans son bec[1]. Cet épisode, qui ne paraît ici que comme un incident, contient en réalité tout un récit assez archaïque de l'enlèvement par l'oiseau légendaire de la branche qui est à la fois le feu et le breuvage céleste. Nous y retrouvons, avec l'eau merveilleuse à laquelle, chez les Persans comme chez les Germains[2], est associé l'arbre précieux, avec les animaux fabuleux, serpent, éléphant, lézard, tortue, poisson qui vivent autour de ses racines, l'aigle (garuḍa) qui en rompt les branches[3], et, dans la personne des Vâlakhilyas (dont le *tapas* détermine la naissance de Garuḍa et d'Aruṇa, v. 1436 et suiv.), jusqu'à une image voisine des nains eddiques Fialar et Galar, premiers possesseurs d'Odhrörir[4]. Cependant, l'entreprise ne s'achève point si pacifiquement, et Garuḍa doit, avant d'aller ravir l'ambroisie aux serpents qui la gardent, soutenir un formidable combat. Partout l'idée d'une lutte s'attache à la conquête de l'ambroisie; cette lutte, dans l'Inde spécialement, revêt un double caractère.

Dans la version, devenue classique, de ce mythe, dans le barattement de l'océan de lait, la possession de l'amṛita soulève entre les Devas et les Asuras un combat prodigieux. Il s'éloigne des données

[1] *Mahâbhâr.* I, 1345 et suiv.

[2] Et aussi dans l'Inde, d'après *Ṛig Ved.* I, 182, 7. Cf. Sonne, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* XV, 110, 111, 119.

[3] Windischmann, *Zoroastr. Stud.* p. 166-167.

[4] Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 215 et suiv. — Comp. relativement à cette présence des nains, Mannhardt, *loc. cit.* p. 717 et suiv. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 100 et suiv.

primitives en ce sens qu'il représente spécialement la lutte entre les démons de l'orage et les dieux bienfaisants, et, en dernière analyse, entre les ténèbres et la lumière[1]. Les dieux demeurent vainqueurs, ils demeurent seuls maîtres du breuvage d'immortalité. Au contraire, dans la légende épique de Garuḍa, c'est contre les Devas qu'il a d'abord à combattre[2], et Indra lui inflige la blessure que, dans le Véda, il reçoit lui-même, sous les traits du faucon ravisseur (Kuhn, p. 145 et suiv.), de la main du Gandharva Kṛçânu (*ibid.* p. 138 et suiv.).

Les purâṇas connaissent une pareille distribution des rôles. L'arbre, dans le récit du barattement, n'a plus qu'un rôle assez effacé, comme une expression, entre plusieurs autres, du feu et du soma atmosphériques. Son importance première n'était pourtant point oubliée, et le souvenir s'en fait jour dans la légende de Kṛishṇa ravissant le Pârijâta du ciel d'Indra[3]. Tous les « dieux » (entre autres Yama) lui disputent sa proie, par-dessus tous Indra qui est son adversaire véritable et que réduit l'arme solaire, le Cakra Sudarçana. Dans les hymnes védiques, Indra entre de même à plusieurs reprises en lutte contre le Soleil, ou même contre les Devas en général. L'explication que M. Kuhn a dès longtemps

[1] Cf. plus haut les caractères lumineux et solaires de la victoire dans le *Mahâbhârata*.

[2] *Mahâbhâr.* I, 1492 et suiv.

[3] *Vishṇu Pur.* V, 97 et suiv. *Hariv.* adh. 124 et suiv. *Bhâgav. Pur.* X, 59, 39 et suiv.

donnée de ce fait[1] s'applique exactement à ce récit, où la même contradiction se manifeste : d'une part, le démon nuageux (Çushṇa ou Vṛitra) peut être considéré aussi comme le gardien de l'ambroisie ; sa défaite devient alors du même coup la défaite des ténèbres et la victoire de la lumière ; et, d'autre côté, Indra peut, comme une sorte de Jupiter pluvius, passer à l'occasion pour un adversaire du soleil, suivant qu'on insiste ou sur la succession rapide et le naturel enchaînement des deux phénomènes, ou sur leur caractère, leur nature opposée[2]. Cette confusion, ou plutôt cette complication, est assez bien exprimée par le récit qui nous montre les Asuras et les Devas travaillant en commun à produire l'amṛita, le combat s'allumant ensuite et la victoire finale demeurant aux Êtres lumineux, à Vishṇu et à son disque. La double face du rôle et de la personne de Mâra est dans la logique du développement légendaire.

Transportés avec l'arbre dans la région de l'atmosphère, nous devons nous attendre à trouver groupées autour de lui les principales conceptions localisées dans ce domaine. Ainsi est-ce bien comme souverain des morts que Yama a près de l'arbre sa demeure. Hel a de même son siége près d'une des racines d'Yggdrasill, à côté d'une de ses fontaines.

[1] *Herabkunft des Feuers*, p. 64.

[2] Cf. encore Kuhn, *loc. cit.* p. 151. — Il faut tenir compte aussi du caractère aisément équivoque des représentants du feu céleste : Indra arrache à Tvashṭṛi le Soma, d'après *Ṛig Ved.* III, 48, 4.

Mîmir, qui, dans le mythe germanique, donne son nom à la source de vie, est de même un roi des morts[1]; et le bois qui, de lui, est appelé *Hoddmîmis hollt,* sert de retraite au couple qui doit peupler l'univers renouvelé[2]; là est le lieu de la génération et le lieu de la mort (Kâma-Mṛityu). L'épopée indienne n'a pas non plus perdu le souvenir des arbres d'or qui, avec la Vaitaraṇî, limitent l'empire des âmes[3]. De cette double idée de mort et de vie s'est constituée la signification morale des trois Nornes germaniques[4] : elles aussi sortent d'Yggdrasill; elles sont originairement des divinités des eaux et du nuage, exactement comparables aux Âpas védiques[5] qui passent également pour les gardiennes de l'amṛita[6]. Les filles de Mâra ne sont elles-mêmes que des Apsaras (*Lal. Vist.* 404, 15), identiques aux Walkyries dont les Nornes se révèlent comme une expression particulière[7]. Les unes et les

[1] Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 98 et suiv. Mannhardt, *Germ. Mythen*, p. 544, 549.

[2] Mannhardt, p. 547-548. Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 139; p. 303 : von der Unterwelt strömt alles Sein.

[3] *Râm.* III, 59, 19; *Mahâbhâr.* XII, 12087, cités par Weber, *Ind. Stud.* I, 397 note. C'est encore le bois infernal de Virgile et le rameau d'or qui ouvre l'entrée des Enfers. (Sonne, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* XV, 100 et suiv.).

[4] Mannhardt, *loc. cit.* p. 576 et suiv. 609 et suiv.

[5] Mannhardt, 641, 642, 647 al.

[6] Kuhn, *Herabkunft des Feuers,* 145, 153.

[7] L'histoire des Ṛibhus présente un fait très-analogue. Comp. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 103 et suiv. Il va sans dire que je considère leur signification morale et allégorique, manifeste dans les noms qu'elles reçoivent, comme étrangère à leur nature

autres se trouveraient encore rapprochées par un anneau intermédiaire, si, avec M. Mannhardt (p. 579), il faut voir dans les *Μοῖραι* helléniques (*μοῖρα* pour *μορια*, *maryâ*) un rejeton du même thème *mar*. Mais l'étymologie est au moins très-douteuse. L'affinité de nature ne l'est pas; et malgré l'isolement de ces *trois* filles de Mâra dans la mythologie indienne, le vers du Ṛig Veda[1] qui montre « trois femmes divines, » trois Apsaras, prodiguant au jeune Agni (apâm̃ napât) le soma céleste, nous autorise peut-être à penser qu'il se fixa de bonne heure un nombre de trois divinités, gardiennes spéciales du breuvage divin, centre commun d'où auraient pu rayonner ces conceptions sensiblement divergentes[2]. L'exacte correspondance des Parques, d'une part, et des Nornes, de l'autre, semble assigner à des traditions de ce genre une haute antiquité. En tous cas, la présence des trois Apsaras, la fusion de Kâma et de Mâra, prennent à la lumière de ces analogies une valeur organique et traditionnelle.

primitive sur laquelle elle a été greffée; c'est exactement le même cas que pour Mâra.

[1] *Ṛig Ved.* II, 35, 5. — Sâyaṇa y voit Iḷâ, Sarasvatî et Bhâratî, explication scolastique qui transporte aux divinités du sacrifice et de l'hymne la fonction attribuée par le poëte à des êtres d'un naturalisme moins effacé. (Cf. *Taitt. Sam̃h.* IV, 3, 11.)

[2] Dans la *Kaushîtakî upan.* I, 3 (cf. ci-dessous, et voy. *Ind. Stud.* I, 397, 398), il semble aussi qu'il soit fait allusion à une triple division des Apsaras : Ambâḥ, Ambâyavâḥ et Ambayâḥ. Il faut se souvenir surtout de l'histoire de Balarâma : enivré de l'ambroisie trouvée dans l'arbre (nuageux), il reçoit les « trois » déesses sur le mont (atmosphérique) Gomanta, au pied d'un kadamba (*Hariv.* adh. XCVIII, init.).

Cependant, il ne le faut pas oublier, la plupart de ces types naturalistes ne reçoivent toute leur portée que grâce au lien qui les unit étroitement, à l'identification qui les confond avec les représentants terrestres des phénomènes atmosphériques qu'ils expriment : le feu céleste est aussi le feu du sacrifice, l'amṛita est le soma de l'offrande, l'arbre, la branche ou la plante qui, frottée ou pressée, donne l'étincelle ou le suc sacré. Nous avons vu ce rapprochement expressément signalé dans quelques vers du Ṛig Veda (X, 135); il se manifeste encore dans le voisinage du haoma et des arbres paradisiaques, d'après les Parsis[1], du kushṭha (simple équivalent du soma) et de l'açvattha divin dans l'Atharvan (V, 4, 3). L'oiseau qui va dérober l'ambroisie, dans la légende du brâhmaṇa, n'est autre que Gâyatrî, le mètre sacré par excellence, c'est-à-dire l'hymne et la poésie elle-même. Plusieurs associations d'idées peuvent avoir influé sur cette version du récit : l'hymne par sa puissance appelle et détermine la pluie fécondante; l'hymne accompagne et provoque la préparation du soma pour l'offrande; enfin, la vâc céleste, le son du tonnerre, si constamment confondue, dans les conceptions religieuses, avec la vâc terrestre, annonce dans l'orage l'eau que la foudre délivre en fendant la nue. Comme voix de la nature ou comme voix du chant, vâc, l'hymne, c'est-à-dire l'inspiration et la sagesse, est intimement

[1] Voy. Kuhn, *loc. cit.* p. 124, 125.

rattachée au soma-amrita[1], l'excitant souverain de la veine poétique et religieuse des prêtres védiques. Que ces idées soient très-anciennes, les légendes grecques sur les sources inspiratrices, la légende norraine sur Kvâsir et sur l'origine de la poésie[2], la sagesse attribuée à Mîmir, gardien de la source de vie, le démontrent suffisamment. Elles n'ont point été sans une action sensible sur les légendes qui nous occupent.

On a plusieurs fois comparé[3] l'histoire de Çâkya et de Mâra à cette attaque tentée contre Zarathustra par Añro-Mainyu[4]. D'après l'Avesta « le mortier, le vase, le haoma et les paroles qu'a prononcées Ahura-Mazda sont [pour Zarathustra] ses meilleures armes » (30, 31), c'est-à-dire le sacrifice et les instruments qui y sont employés. Plus loin, interrogé sur le moyen de protéger efficacement sa création contre les entreprises d'Añro-Mainyu, Ahura-Mazda répond à Zarathustra : « Va vers les arbres, ces arbres qui sont beaux, grands, forts, et dis : Louange à l'arbre, l'arbre excellent, pur, créé par Ahura. Il lui apportera le bereçman, également long et large » (60-63). L'arbre, l'arbre excellent[5], est donc

[1] Voy. les légendes de l'*Aitar. Brâhm.* (I, 27) et du *Çatap. Brâhm.* (III, 2, 4, 1) citées ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 263.

[2] Grimm, *Deutsche Mythol.* p. 855 et suiv. Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 215 et suiv.

[3] Cf. Spiegel, *Erânische Alterth.* I, 709 et suiv.

[4] *Vendidad*, XIX. — Spiegel, *Avesta*, trad. I, 242 et suiv.

[5] Padavara, drumavara, *Lal. Vist.* pass: et par exemple, 354. 11, 14.

ici aussi mis en relation étroite avec les intérêts de la Loi, et le bereçman est le spécial instrument de cette protection. On sait que le bereçman consiste en une petite botte de branches de dattiers, etc. qui est un accessoire indispensable de la récitation de la prière et de l'offrande du haoma chez les Parsis. M. Haug[1] a démontré que le bereçman (sanskrit *brahman*) avait un correspondant exact dans le veda des Brâhmanes; *veda*, qui se serait substitué dans cet emploi au nom de *brahman*, après l'oblitération du sens primitif de ce mot et sa déviation en un sens tout moral, désigne la poignée de *kuça* qui sert soit à ranimer en l'éventant le feu du sacrifice, soit à en balayer les alentours. Sous le nom de *barhis*, et par là aussi lié étymologiquement au bereçman[2], le kuça sert à former pour la vedi un tapis sacré sur lequel viennent s'asseoir Agni et tous les dieux; et l'importance rituelle en est si grande que le nom de *barhis* arrive parfois à désigner, d'une façon générale, le sacrifice. Est-il besoin d'ajouter que le kuça, le kuçastaraṇa, ne doit ce rôle important qu'au symbolisme même du soma, de tous les arbres du feu et du suc célestes, du kushṭha de l'Atharva Veda[3]? Le kushṭha est voisin de l'arbre qui sert de siége et de demeure aux dieux; de même

[1] Haug, *Aitar. Brâhm.* introd. p. 4, note. Cf. Weber, *Ind. Stud.* IX, 353. L'emploi du kuça est tout analogue dans l'Inde. Cf. Pratâpa Candra Ghosha, *Durgâ Pûjâ*, nn. p. XVIII.

[2] Haug, *Sitzungsberichte der Münchener Acad.* 1868, t. II, p. 98 et suiv.

[3] Voy. ce qui est dit ci-après à propos de la destruction des Yâ-

sous l'arbre buddhique, le kuça sert de siége à Çâkya.

On se rappelle le récit : Çâkya, au moment de s'approcher de l'arbre, rencontre un moissonneur qui porte des bottes de kuça; il en obtient aisément une poignée, et la dispose au pied de l'arbre pour s'en servir comme de tapis[1]. Le Bodhisattva prend, à vrai dire, la peine d'expliquer que cette poignée d'herbe ne suffirait pas, à défaut d'un long exercice de toutes les perfections, pour lui assurer l'intelligence parfaite (p. 360, l. 1 et suiv.). Il va sans dire que cette affirmation est pour nous une raison de plus de penser le contraire[2]. Malgré toutes les déformations, le récit du Lalita Vistara semble presque, dans le nom du coupeur d'herbes, Svastika, avoir conservé un dernier vestige et un vague souvenir du sens ancien de l'herbe qu'il fournit[3]. Ce qui est plus sûr et plus important, c'est que nous obtenons de la sorte l'explication satisfaisante

davas et de la légende de Kṛishṇa. Cf. du reste le vers 2 de l'hymne cité.

[1] *Lal. Vist.* 357 et suiv.

[2] D'après le récit singhalais, plus ingénu, le Bodhisattva «savait que [le kuça] serait nécessaire, qu'il serait d'une grande utilité.» (Hardy, *Manual*, p. 170.) C'est à peu près ce que, d'après le *Lalita Vist.* lui-même (358, 13), Çâkya dit au coupeur d'herbes : «Adya mamârtha triṇaiḥ.» Dans certains récits (par exemple, *Foe koue ki*, ch. XXXI), ce sont les dieux en personne qui apportent le kuça au Bodhisattva.

[3] Cf. plus haut sur le svastika, et remarquez que, comme les poils qui forment ce signe, les brins de kuça «ont leur extrémité tournée vers la droite» (357, 11).

de plusieurs faits très-obscurs. Le Bodhimaṇḍa passe chez les Buddhistes pour être le milieu, l'ombilic de l'univers[1], et ce ne peut être qu'à une conception de cet ordre que se réfère le nom de *Mahîmaṇḍa*, synonyme, dans le Lalita Vistara, du Bodhimaṇḍa ou trône de l'Intelligence[2]. Or, on sait qu'Agni dans le Véda est appelé l'« ombilic de la terre ou de l'univers » (*Ṛig Ved.* I, 159, 2; I, 185, 5); qu'il est allumé « à l'ombilic de la terre » (I, 143, 4; III, 29, 4); que le sacrifice enfin est le « nâbhiḥ prithivyâḥ » (I, 164, 35), quelle que soit d'ailleurs l'idée précise qui se cache sous cette figure. — C'est du Bodhimaṇḍa que le Buddha fait retentir le « cri du lion » (siṁhanâda ou -vada, *Lal. Vist.* 402, 16; 456, 6; al.); n'est-il pas permis de penser que des comparaisons comme celle qui décrit Agni « mugissant comme un lion » (*Ṛig Ved.* III, 2, 11 : siṁha iva nânadan; comp. X, 123, 4 : le mṛigasya ghoshaḥ d'Agni le Gandharva) ont contribué, avec les raisons indiquées par Burnouf[3], à établir l'usage typique de cette expression? Et cela d'autant plus qu'elle ne désigne pas, comme le dit Burnouf, la

[1] Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 92, 93. Comp. Hiouen Thsang, *Voyages*, I, 460.

[2] On peut comparer l'expression pṛithivyâ varaṁ (*Ṛig Ved.* III, 23, 4) qui signifie la même chose que pṛithivyâ nâbhiḥ, comme le montre la synonymie de îlâyâḥ padaṁ dans ce passage et dans d'autres tels que III, 29, 4. *Lal. Vist.* 452, 3, bodhivara est employé comme synonyme de bodhimaṇḍa. Toutefois, les analogies ne permettent guère de prendre *vara* que comme adjectif.

[3] *Lotus de la bonne Loi*, p. 401.

lutte contre Mâra, mais la prédication, l'enseignement même de la loi[1].

Quoi qu'il en soit de ce point, les rapprochements principaux ne sauraient être atteints par le doute qui peut planer sur un détail si secondaire. Aussi bien ne manque-t-il pas, dans le domaine purement indien, de légendes et de comparaisons qui les confirment.

En enseignant les cérémonies de l'Agnicayana, le Çatapatha brâhmaṇa[2], dans la description des rites suivant lesquels doit être formée la quatrième couche (citi), arrive à une série de briques appelées *Spṛits* : « Ici, dit-il, il dépose les spṛits. Voici ce qui en est : Prajâpati, quand il fut sorti de l'Âtman, conçut tous les êtres; à peine sont-ils dans son sein, Mṛityu le méchant les prit. Prajâpati dit aux dieux :

[1] Comp. les passages auxquels il se réfère. — Le *Lal. Vist.* 448 et suiv. offre cette expression remarquable : « Nishannas tathâgatagarbhe tathâgatamahâdharmarâjâsane, » que la version tibétaine (Foucaux, p. 337) traduit : « Assis sur le grand siége (qui est) la matrice d'un Tathâgata, d'un Tathâgata roi de la loi. » Sans insister sur les incorrections de détail de cette traduction, il serait intéressant de savoir si elle entre bien dans le sens de l'original en assimilant ainsi le trône de l'intelligence avec la matrice où le Buddha prend naissance. « Tathâgatagarbha » peut signifier, pris adjectivement, « qui contient le Tathâgata; » mais alors cette addition serait ici tout à fait superflue et redondante. Quant au rapprochement que suppose l'autre version, la suite montrera qu'il serait assez justifiable, bien qu'un livre comme le *Lalita Vistara* ait pu difficilement conserver cette trace curieuse du sens ancien des récits qu'il raconte dans un esprit si nouveau. Comp. Bigandet, *Life of Gaudama*, p. 37 note, la légende d'après laquelle le Bodhidruma se serait produit au moment même de la naissance de Siddhârtha.

[2] *Çatap. Brâhm.* VIII, 4, 2, 1 et suiv.

« De concert avec vous, je veux protéger tous les êtres contre Mṛityu le méchant. — Quel en sera pour nous le prix? — Choisissez, reprit Prajâpati. » Les uns lui dirent : « Nous voulons avoir la propriété »; d'autres : « Nous voulons avoir la souveraineté »; et lui, attribuant aux uns la propriété, aux autres la souveraineté, il protégea tous les êtres contre Mṛityu le méchant. Et parce qu'il les protégea (*asprinod*), de là vient le nom des *spṛits*. Ainsi celui qui sacrifie de la sorte, attribuant aux uns la propriété, aux autres la souveraineté, protége tous les êtres contre Mṛityu le méchant; c'est pour cela que le mot *spṛitam̃* se répète dans chacune des invocations. » Il ne faut pas oublier que toute la valeur mystique des ishṭikâs, qu'on emploie pour la construction du foyer, n'a sa raison d'être et son origine que dans un rapprochement étroit avec des symboles comme le kuça qui sert à former le barhis. Toutes les spéculations du brâhmaṇa sur ce sujet le démontrent clairement. Je ne citerai que le début de la première citi[1]. Le fondement mythologique en est tout entier dans la confusion du feu terrestre et du feu céleste, dans l'assimilation de leur mode de production véritable ou symboliquement figuré, dans l'attribution commune à tous deux de vertus et d'effets propres d'abord à l'un ou à l'autre. Le soma est l'amṛita; le kuça, ou la brique qui le représente[2], est la branche

[1] *Vâjas. Sam̃h.* XIII, 53; *Çatap. Brâhm.* VII, 5, 2, 44 et suiv.
[2] Le barhis, comme le kushṭha de l'Atharva Veda, est l'« amṛitasya

détachée de l'arbre atmosphérique qui, en donnant le feu et l'ambroisie, devient le gage de l'immortalité, l'arme naturelle et nécessaire contre Mṛityu Pâpmân ou Mâra Pâpîyân (Pâpimâ). Il est curieux que, dans plusieurs sources buddhiques, la poignée de kuça subisse une métamorphose qui la rapproche d'un pas de cette légende brâhmanique. Nous y voyons que, dès que le Bodhisattva eut étendu son gazon sur la terre, « instantanément cette herbe fut transformée en un trône de quatorze coudées de hauteur [1]. » Cette invention nouvelle peut, du reste, avoir été inspirée par le mur et la terrasse dont fut entouré l'arbre de Buddha-Gayâ après que la légende se fut localisée en cet endroit [2]. C'est, en tous cas, par ce lien avec l'idée du sacrifice que le siége de la Bodhi put recevoir cette application spéciale, qu'il put devenir la condition indispensable et le moyen infaillible de la sagesse, dont, dans les temps les plus anciens, les rites sacrés passaient naturellement pour l'expression la plus sublime.

Une analogie frappante avec ce siége de kuça nous conduit à une description légendaire qui, dans son ensemble, a pour nous ici un haut intérêt. Je veux parler du premier adhyâya de la Kaushîtaki brâhmaṇa upanishad [3]. Nous y retrouvons un trône

cakshaṇaṁ,» c'est-à-dire la vue, la réalisation terrestre de l'ambroisie. (Ṛig Ved. I, 13, 5; Ath. Ved. V, 4, 3.)

[1] Buddhagh. ap. Turnour, p. 811; Hardy, *Manual*, p. 171.

[2] Hiouen Thsang, *Voyages*, I, 463. Cunningham, *Archæolog. Survey*, I, 4.

[3] Le texte et la traduction en ont été donnés par M. Cowell dans

appelé « l'Intelligence » (vicakshaṇâ) où est assis Brahmâ sur un paryaṅka appelé « la splendeur infinie » (amitaujas). Or, le siége en est fait de « somâṁçavaḥ, » dit le texte, c'est-à-dire, suivant Çaṁkara, des rayons de la lune (somakiraṇaiḥ); mais M. Weber (p. 401, 402) a déjà proposé hypothétiquement cette autre traduction : « tiges de soma, » qui, si elle est d'abord sérieusement appuyée par tout le symbolisme des autres parties, me paraît garantie d'une façon décisive par l'analogie du siége du Buddha[1]. L'analogie ne réside pas seulement dans la dénomination comparable et en elle-même suffisamment caractéristique des deux trônes. Celui de Brahmâ est, comme le Bodhimaṇḍa, voisin d'un arbre fabuleux nommé *Ilya*[2]. M. Weber l'a comparé à Yggdrasill; un rapprochement que le commentaire de Çaṁkara (yam anyatrâçvatthaḥ somasavana ityâcakshate), combiné avec le passage déjà cité

la *Biblioth. Ind.* Antérieurement, M. Weber en avait publié (*Ind. Studien*, I, 397 et suiv.) une abondante analyse et un utile commentaire. J'en suppose la connaissance pour éviter des longueurs superflues.

[1] C'est pour des raisons analogues que le trône (âsandî) du prince qui reçoit l'abhisheka ou le punarabhisheka est fait de bois d'udumbara. Cf. ci-dessus et *Aitar. Brâhm.* VIII, 5.

[2] C'est l'orthographe que préfère M. Cowell; elle a l'avantage de fournir une forme plus explicable que Ilpa, lequel ne me paraît pas suffisamment protégé par le jeu étymologique de Çaṁkara : *ilâ* pṛithivî tadrûpatvena..... Cette glose s'explique, étant donnée la forme *ilya*, dès qu'on ne prête pas au commentateur l'intention, à coup sûr hypothétique, de faire entrer en compte la syllabe *pa*. (Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 128.) Elle explique mieux enfin la forme « al » sous laquelle il paraît dans la traduction d'Anquetil.

de la Kâṭhaka upanishad [1], élève au-dessus de toute contestation. Nous n'hésiterons pas davantage à lui comparer notre « arbre de Bodhi. » Il n'est pas non plus différent de l'arbre de Yama, puisque ce monde où nous introduit la légende est à la fois le séjour de Brahmâ et le séjour des morts; par l'intermédiaire d'Agni, ce qui a été suggéré plus haut quant aux origines mythologiques de Brahmâ explique fort naturellement cette union. La description dont il s'agit se retrouve avec ses traits essentiels dans la Châandogya upanishad [2], qui connaît et le palais d'or et la cité imprenable de Brahmâ (qui est aussi celle de Purusha [3]), et l'açvattha qui donne l'ambroisie. Cet açvattha est identique au fond à cet autre arbre mythologique qu'une source jaina appelle l'*arbre de lait* [4], justifiant par cette expression le rapprochement avec la mer de lait et l'île blanche (p. 399, 400 n.) quc M. Weber me paraît avoir trop facilement abandonné [5]. Le Ṛig Veda offre clairement un premier point d'attache à toutes ces conceptions complexes dans ce tṛic (I, 154, 20-22) [6] : « 20. Deux

[1] VI, 1. Cf. Kuhn, *loc. cit.* et p. 198.

[2] XIII, 5, 3, 4. Cf. aussi 4, 1: apahatapâpmâ. — *Ind. Stud.* I, 270.

[3] *Atharva Ved.* X, 2, 31 ci-dessus.

[4] Comp. l'arbre « qui distille le lait, » Weber, *Çatruñj. Mâh.* 18, 19.

[5] Il n'en faut certainement pas séparer davantage l'arbre badarî de l'ermitage de Nara et Nârâyaṇa, ni l'arbre sous lequel, d'après le *Bhâgav. Pur.* (IV, 1, 17-21), Atri se met en méditation, embrasant les trois mondes du feu qui sort de sa tête (cf. plus haut sur l'*ushṇîsha*). Mais ce sont là des ramifications secondaires de conceptions dont il nous importe surtout de constater la source.

[6] L'ordre dans lequel l'*Ath. Ved.* (IX, 9, 20-22) donne ces trois

oiseaux, amis et compagnons, tiennent embrassé un même arbre : l'un mange la figue succulente, l'autre ne mange pas et regarde[1]. — 22. L'arbre où sont posés les oiseaux qui mangent le madhu (l'amṛita), d'où tous l'expriment, — cette figue qu'on dit être à son sommet n'est pas le partage de celui qui ne connaît point le Père. — 21. Là où les oiseaux chantent pour l'assistance, à l'offrande de l'ambroisie, le puissant gardien de l'univers entier, le sage, m'a fait asseoir, moi l'ignorant[2]. » Le dernier vers nous montre l'idée d'ignorance et de sagesse associée à l'arbre mythologique, rapproché lui-même du sacrifice : la conception naturaliste est exprimée dans le premier vers; le second y rattache

vers est certainement préférable à celui suivant lequel ils sont disposés dans le *Ṛig*. La reprise « yasmin vṛikshe, » l'explication relative à la figue, rattachent étroitement le second vers au premier, et d'autre part le qualificatif madhvadaḥ est mieux placé dans une *première* mention des suparṇâḥ au pluriel, après le duel du vers qui, dans les deux arrangements, demeure le premier. C'est enfin le seul moyen que je voie d'obtenir un développement régulier et satisfaisant de l'idée.

[1] Ou plutôt « brille. » Des deux oiseaux, l'un est l'oiseau de la foudre, qui déchire le nuage et en répand le suc; l'autre, l'oiseau solaire, qui se contente de resplendir. Ce vers est cité dans la *Çvetâçvat. upan.* IV, 6, mais détourné dans une application spéculative et mystique.

[2] Tout ce vers est à double sens : appliqué à la terre, les oiseaux sont les prêtres (cf. ch. II, p. 276) qui de leurs chants entourent les rites sacrés (*vidathâ*) et l'offrande du soma; appliqué à l'arbre céleste, ce sont les oiseaux de la foudre dont la voix résonne parmi les troupes des Dieux et des Pitṛis et accompagne la distribution de l'amṛita. Dans les deux cas, c'est Agni, l'Agni de l'autel, ou Agni-Yama qui amène l'homme vers le breuvage d'immortalité.

le souvenir des âmes qui, avec le Père (cf. ci-dessus), vivent sous l'açvattha céleste; le troisième, enfin, le rabaisse à des proportions plus humaines, et en montre la substantielle image dans les cérémonies de l'autel.

L'Atharva Veda (X, 4, 3 et suiv.), parlant de l'arbre des dieux, y associe des figures assez différentes : « 3. L'açvattha où demeurent les dieux s'élève dans le troisième ciel; c'est là que les dieux ont produit le kushṭha, forme sensible de l'amṛita. — 4. Un vaisseau d'or aux câbles d'or a vogué dans le ciel, c'est là que les dieux ont produit le kushṭha, la fleur de l'amṛita. — 5. Les chemins étaient d'or, les avirons étaient d'or, d'or les vaisseaux; sur eux ils ont apporté le kushṭha. » C'est l'image de la mer de nuages unie à celle de l'arbre nuageux; et l'on sait à quel point l'une et l'autre sont demeurées étroitement liées dans les mythologies congénères. Le même fait se retrouve dans un passage du Ṛig Veda cité précédemment; il ne manque pas davantage dans la peinture en question du monde de Brahmâ. L'eau céleste y est même doublement représentée d'une part dans le lac Âra, de l'autre dans la Vijarâ nadî, la fontaine de vie qui assure une jeunesse éternelle, la Vaitaraṇî du royaume de Yama[1].

Pour arriver à l'arbre Ilya, il faut franchir la Vijarâ nadî; pour parvenir au Bodhidruma, le Bodhisattva doit se baigner dans la Nairañjanâ. Le nom

[1] Cf. ci-dessus et la note de M. Weber, p. 398-400.

même de la seconde rivière rappelle la vertu attribuée à la première de purifier de toutes les fautes, ou, comme s'exprime l'upanishad, de débarrasser celui qui la traverse de toutes ses actions passées, qui seraient autrement un gage et une cause de retour dans le cercle du saṁsâra. Enfin, il n'est point jusqu'aux honneurs et aux respects dont les dieux et les Apsaras entourent le Bodhisattva dans sa marche vers l'arbre[1], jusqu'à la voie, la marche surhumaine (mahâpurushagati) qui l'y conduit, auxquels l'upanishad n'offre une contre-partie exacte soit dans les soins dont cinq cents Apsaras comblent le nouvel hôte du monde de Brahmâ, soit dans le chemin des dieux (devayâna) qu'il suit pour s'y élever à travers des sphères célestes successives. Est-ce à dire que, de tant d'affinités, il faille conclure à une filiation directe des deux récits? Évidemment non. Car aucun des deux ne suffit à expliquer l'autre; et, pour passer sur les détails, si la nature symbolique et surhumaine du tableau est bien mieux conservée ou plus clairement exprimée dans le récit brâhmanique, l'application spéciale qui en est faite, les allégories toutes secondaires dont il est plein, enfin et surtout l'absence de la conquête et de la lutte, si fortement caractérisée dans l'épisode buddhique, lui assignent d'autre part une source différente[2]. Le témoignage qu'il apporte en faveur de

[1] *Lal. Vist.* p. 341 et suiv.

[2] Il faut, je pense, juger de même la relation entre la légende de Zarathustra et celle de Çâkyamuni, contrairement à l'opinion

notre interprétation de la légende de Çâkya emprunte à cette indépendance réciproque une valeur décisive.

II.

Aperçu général du récit. — L'Intelligence parfaite. — Quelques légendes de signification voisine.

Les analyses partielles nous ont conduit à l'analogie la plus générale, et, si je puis dire, la plus compréhensive, que je connaisse à notre récit; il est temps de l'embrasser d'un coup d'œil et de résumer, dans une exposition plus suivie, des conclusions obscurcies par la complexité des détails. Nous avons reconnu que l'arbre de Bodhi est l'arbre céleste, familier à toutes les mythologies indo-européennes; toute la scène n'est, en dernière analyse, qu'une version particulière du mythe de la conquête

vers laquelle penche M. Spiegel (*Erân. Alterthumskunde*, I, 709, 710) et qui verrait dans le récit buddhique un emprunt fait à celui de l'Avesta (cf. aussi Weber, *Ind. Stud.* IX, 149). Il est clair que ce récit est à la fois trop étendu et trop organique pour être considéré comme un développement arbitraire d'un modèle si court et si incomplet. M. Minayeff est bien plus près de la vérité (*Gramm. pâlie*, introd. p. v et suiv.) quand il voit dans ces deux scènes un souvenir du passé commun. Il me paraît du reste impossible, au point de vue grammatical, de rapprocher immédiatement comme il le fait le zend *mairyo* du sanskrit *mâra*. Si les germes des deux légendes sont communs, l'analyse prouve assez que l'une et l'autre se sont développées individuellement et sur des terrains très-divers. Le récit de la Kaushîtaki upanishad démontre précisément la présence dans l'Inde de tous les éléments principaux de l'épisode buddhique, groupés même dans un ensemble à certains égards bien plus voisin de cette version que ne l'est celle de l'Avesta.

de l'ambroisie. De fait, les sources buddhiques l'avouent elles-mêmes expressément. Rien n'est plus fréquent que l'assimilation du fruit de la sambodhi avec l'amṛita [1]; et l'on se souvient fort bien du sens de cette ambroisie, puisqu'une autre métaphore de signification identique parle de « la pluie de la loi » ou « du grand nuage de la loi, » c'est-à-dire de la manifestation de la doctrine [2]. Il y faut ajouter le titre de « Meghendra, » roi des nuages, donné parfois au Buddha [3]. Le fréquent emploi de pareilles expressions est un gage de leur spéciale importance, et défend d'abord d'y voir une simple comparaison purement accidentelle [4]. L'usage parallèle des mêmes termes dans un sens littéral ou naturaliste [5] tend à

[1] Comp. par exemple, *Lal. Vist.* 359, 14; 360, 8, 13; 394, 8; 413, 14; al. Le Buddha est « amṛitârthin » (Burnouf, *Introduction*, p. 387, note), c'est-à-dire désireux de l'intelligence parfaite.

[2] *Lal. Vist.* 119, 15, etc. 97, 8; 450, 16; al.

[3] *Târanâtha*, trad. allemande, p. 1, note.

[4] Métaphore d'ailleurs fréquente dans le style poétique de l'Inde.

[5] *Rgya tcher rol pa*, trad. Foucaux, p. 363, le Buddha souhaite aux marchands que « Kuvera avec Indra, vainqueurs de l'ennemi et miséricordieux....., leur fassent obtenir le bonheur de l'amṛita. » Il s'agit sans doute ici de la pluie qu'Indra dispense aux hommes; l'épithète « vainqueurs de l'ennemi » fait d'autre part songer à la lutte du Buddha contre Mâra, et rapproche les deux scènes comme les deux expressions. Cf. aussi ap. Beal, *Catena*, p. 52 et suiv. le combat des Asuras et d'Indra que termine la prédication de la loi faite par ce dieu. La diversité même des expressions dans lesquelles entre *amṛita* (cf. encore *amṛitodaka*, *Lal. Vist.* 133, 5, pour désigner l'enseignement, la loi buddhique, prouve à la fois et que cet emploi devait avoir une raison d'être ancienne et que la connaissance exacte en était effacée. D'ailleurs, ce cas n'est pas sans analogues dans la terminologie buddhique : indépendamment de l'em-

la même conclusion. Enfin, il faut tenir compte encore de l'expression « amṛitaṁ padaṁ » entendue dans un sens théologique assez précis par la scolastique des Buddhistes[1], mais qui, plus anciennement sans doute, marque l'illumination complète et le but même que le Bodhisattva se propose : elle rappelle à la fois cette région (pada) de l'amṛita que garde le Gandharva, et ce monde de l'immortalité (amṛito lokaḥ) où Soma est prié de transporter ses adorateurs[2]. Il est clair pourtant que c'est surtout la présence de l'arbre qui nous autorise à attribuer à ces termes une valeur si définie.

L'arbre, dans la légende buddhique, a pris une si grande importance qu'il ne le cède guère au Buddha lui-même. Je ne parle pas en ce moment du respect dont nous le verrons entouré. Nos récits mêmes

ploi de cakra, l'expression « traverser sur l'autre rive » est aussi primitivement mythologique. Cf. *Ṛig Ved.* I, 46, 7 ; 11, où les dieux viennent sur le rivage (pârâya gantave ; pâram etave), c'est-à-dire traversent l'océan de l'atmosphère. Pûshan (le psychopompe, Muir, *Sanskr. Texts*, V, 173) a des « vaisseaux d'or » ; l'*Atharva Ved.* (V, 4, 3-5) rapproche clairement l'arbre divin à l'amṛita du « vaisseau d'or » qui traverse l'espace. Les Maruts, dont nous avons vu précédemment le rôle de psychopompes, exercent leur action « au delà de l'océan » (tiraḥ samudraṁ), *Ṛig Ved.* I, 19, 7, 8. Comp. d'une façon générale les mythes relatifs à la traversée du fleuve infernal. En ce qui touche l'emploi d'amṛita, cette remarque n'est pas sans importance, en ce sens qu'elle interdit d'y chercher, comme on l'a tenté (M. Müller, *Buddhaghosha's Parables*, introd. p. XLIII-IV ; cf. Lassen, *Ind. Alt.* II[2], 463, note), aucune indication dogmatique ni doctrinale.

[1] Cf. *Dhammap.* vers 114 ; 21 ; 374, et le *Comment.* de Buddhaghosa. — Padavaram amṛitaṁ, par exemple, *Lal. Vist.* 359, 11 ; 14 et 190, 1 : drumavaraṁ..... padam amṛitaṁ.

[2] *Ṛig Ved.* IX, 83, 4 ; 113, 7. Cf. I, 22, 14.

semblent présenter le Buddha et l'arbre comme des notions corrélatives, des termes inséparables[1] : détruire l'arbre serait anéantir la mission de Çâkya[2]; après la victoire, l'arbre participe aux honneurs rendus au Buddha[3]. Ces traits témoignent au moins d'un souvenir persistant du rôle capital qui appartient au Bodhidruma dans toute la scène, et de la part essentielle qu'il a au dénouement. Les textes le comparent expressément à l'arbre céleste, au Pârijâta, au Kovidâra[4], et la description qui en est faite (p. 347) correspond en effet, par la profusion des images qui marquent l'éclat, la splendeur, avec celle du Pârijâta et des autres arbres paradisiaques[5]. Par une coïncidence d'autant plus remarquable que la différence des situations interdit de songer à un emprunt, le Pârijâta réveille dans chacun de ceux qui l'approchent la mémoire endormie de ses existences antérieures[6], de même que le Buddha, devenu le maître indiscuté du trône de Bodhi, se souvient exactement de toutes les naissances par lesquelles il a passé, lui et les autres êtres[7]. Comme

[1] Cf. dans le *Lotus de la bonne Loi*, p. 181 et suiv. les Buddhas merveilleux avec leurs arbres précieux, etc. Cette intime solidarité de l'arbre et du dieu reparaît dans l'histoire de Kṛishṇa : l'arbre Pârijâta ne demeurera sur la terre que le temps que lui-même y passera (*Vishṇu Pur.* V, p. 104; cf. ci-dessus).

[2] *Lal. Vist.* 391, 2.

[3] *Rgya tcher rol pa*, trad. Foucaux, p. 350.

[4] *Lal. Vist.* 347, 14; 350, 15.

[5] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, V, 97; al.

[6] *Vishṇu Pur.* p. 105; *Hariv.* v. 6982.

[7] *Lal. Vist.* p. 440-441; Bigandet, *Life of Gaudama*, 89, 90.

Garuḍa, dans l'enlèvement du Pârijâta, les Garuḍas figurent ici dans la lutte, encore qu'avec un rôle amoindri et modifié par une situation, par une application nouvelle (*Lal. Vist.* 382, 11). C'est une dernière image, très-effacée assurément dans la version buddhique, de l'arbre védique avec le faucon qui le ronge. Mais ce qui est plus important, le Bodhidruma, comme l'arbre de l'Atharvan, est un açvattha, espèce si étroitement liée avec les symboles du feu et du soma que son nom même paraît inspiré par une légende qui s'y rapporte [1], absolument comme le nom de Bodhi exprime son rôle d'arbre de la science. Il reçoit encore, d'après la traduction tibétaine du Lalita Vistara [2], un autre nom digne de remarque : on l'appelle Târâyaṇa, c'est-à-dire la voie du passage, ou, suivant une métaphore buddhique bien connue, la voie par laquelle on passe à l'autre rive. C'est, en effet, l'arbre qui conduit au « lieu de l'immortalité [3], » et ce nom semble perpétuer le souvenir de l'eau atmosphérique, lac, fontaine ou océan, à laquelle l'arbre mythologique est toujours associé. Il s'appliquerait le plus naturellement à l'arbre qu'embrasse Taugrya pour traverser l'océan nuageux [4]. Nous sommes ainsi ramenés à l'arbre Ilya du monde de Brahmâ, auquel on n'arrive qu'après

[1] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 191.

[2] *Rgya tcher rol pa*, trad. Foucaux, p. 356, 360, 370.

[3] Comp. *Atharva Ved.* VIII, 2, 9 : ut tvâ mṛityor apîparaṁ : je t'ai fait repasser [le fleuve de] la Mort.

[4] *Ṛig Ved.* I, 182, 7, et voy. Sonne, *loc. cit.*

avoir passé et le lac Âra et la Vijarâ nadî; et c'est vraisemblablement dans des conceptions de même ordre que nous devons, en dernière analyse, aller chercher l'origine de la métaphore buddhique signalée tout à l'heure[1]. Tous les traits négligés d'abord, et je ne les cite pas tous ici, confirment donc également nos premières observations[2].

Nous avons vu, d'autre part, comment et par quel naturel enchaînement se rattache à cette signification de l'arbre et aux origines mêmes de la scène une idée de lutte, et, chez les adversaires qui y sont engagés, une certaine complexité d'aspects et de caractères.

Le Buddha, dans son rôle unique, résume et confond les deux agents que le Véda incarne dans les deux oiseaux si étroitement liés à l'arbre : il revêt à la fois le personnage d'Agni et celui de Sûrya. Originairement, c'est l'élément igné, le feu du

[1] Des idées de bonheur, de salut s'attachent de même à l'arbre viçpataokhma des Persans, d'après Windischmann, *Zoroastr. Stud.* 166.

[2] Les guirlandes de fleurs (*Lal. Vist.* 401, ult.) qui ornent le Bodhidruma pendant la lutte contre Mâra n'ont pas d'autre signification que ses feuilles et ses branches d'or, ni que les pluies de fleurs qui accompagnent le barattement de l'océan (*Mahâbhâr.* I, 1129; cf. 1409, voy. ci-dessus). Pas une feuille de l'arbre ne bouge durant le combat (*Lal. Vist.* 384, 3); ceci rappelle le çâlmalî sous lequel se repose Pitâmahâ après la création, et dont le vent ne peut mettre les feuilles en mouvement (*Mahâbhâr.* XII, 5847). La légende de l'Açoka avadâna (ap. Burnouf, *Introd.* p. 393, 394) se rapporte de même à l'arbre atmosphérique que déchire le fil ou l'épine (*Mahâvaṁsa*, p. 122, v. 5) de la foudre, mais que le lait (cf. ci-dessus « l'arbre de lait ») du nuage réconforte et rétablit en un instant.

ciel et le feu de l'autel, qui donne aux hommes l'amṛita : c'est ce que rappellent et le trône de Bodhi, et ce rayon parti de l'ûrṇâ qui, de sa voix formidable, va provoquer Mâra à la lutte [1], et telle comparaison enfin qui rapproche le Bodhisattva de Bhṛigu et d'Aṅgiras, promoteurs du sacrifice et producteurs du soma [2]. Mais, en dehors de ces traits, la victoire de Çâkya est toute solaire [3] : montre-t-il son visage, l'armée du démon fuit épouvantée; l'éloigner de l'arbre, c'est «épouvanter, troubler le ciel [4]» (430, 8, 9). Pendant toute la lutte, le Bodhisattva demeure «animishanayanaḥ» (409, 6 [5]); il garde ouvert l'œil solaire que l'orage peut obscurcir mais non fermer, et qui change en or et en fleurs les armes atmosphériques que lancent les génies ténébreux; sa tête, comme la tête de Purusha, est invisible à tous les dieux (399 et suiv.), car le soleil est de tous le plus élevé. De là la lumière irrésistible et bienfaisante qu'il répand en s'approchant

[1] Voy. ce qui a été dit plus haut du quatrième lakshaṇa. Indra éveille Ahi avec son tonnerre, *Ṛig V.* I, 105, 7.

[2] *Lal. Vist.* 428, 1; comp. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 165, 7-8.

[3] Cf. *Atharva Ved.* V, 30, 15, Sûrya luttant contre Mṛityu.

[4] Comp. les «daça diço bhayatrastâḥ» par la lutte entre Râma et Râvaṇa (*Râm.* VI, 93, 1), etc.

[5] Cf. «Vishṇu dont les yeux ne se ferment jamais» (*Bhâgav. Pur.* III, 8, 10; 9, 17; al.) et qui s'abandonne au sommeil, sur un lit formé par le roi des serpents, quand l'univers entier est submergé par les eaux : l'œil solaire se ferme quand il est enveloppé par les eaux du nuage. Comp. (*Rgya tcher rol pa,* trad. p. 354, 355) le Nâga Mucilinda, enveloppant le corps du Buddha pendant la saison mauvaise. (Cf. Hardy, *Man. of Budh.* p. 182.)

de l'arbre; de là la gloire, le *prabhâmaṇḍala*, où il est enveloppé (347 et suiv. 401, 10), comme Savitṛi dans sa splendeur dorée (hiraṇyayî amati). Tout autour de lui (autour du mahîmaṇḍa), il pleut de l'or, et de l'encre, de la poussière autour de Mâra et de son armée (398, 10, 11). « Quand le soleil desséchera les fleuves, dit-il lui-même (416, 10, 11), j'entrerai en possession de l'amṛita, » c'est-à-dire de la Bodhi. La légende s'exprime avec plus de précision encore, quand elle marque le lever du soleil comme l'heure décisive où le Docteur finit par obtenir l'illumination parfaite[1]. Je n'ai pas à démontrer que ce dernier trait est au fond l'expression même de la victoire sur Mâra, dont elle n'est séparée que très-arbitrairement par l'addition secondaire d'exercices contemplatifs. Or cette victoire est obtenue et assurée dès que le Bodhisattva a touché de sa main (*Lal. Vist.* 435, 7 et suiv.) la terre qui résonne et s'ébranle (cf. plus haut); mais ce dénouement n'est évidemment, avec tout le récit qu'il termine, qu'une autre version (*Lal. Vist.* p. 426-438) du récit et du dénouement qui ont été donnés déjà. Nous y voyons que, le Bodhisattva touchant la terre de sa main[2], la déesse qui y préside apparaît soudainement pour rendre témoignage des sacrifices et des vertus antérieures de Çâkya; elle confond

[1] Toutes les versions sont unanimes sur ce point. (*Lal. Vist.* 447, 10 et suiv. Buddhagh. *loc. cit.* p. 813; Bigandet, p. 91; *Dhammap.* éd. Fausböll, 320, 1, 2.)

[2] Ou de son pied (*Foe koue ki*, p. 273), c'est tout un.

l'orgueil de Mâra, dont la puissance est brisée à ce moment même[1]. On sait déjà ce que marque la main du Mahâpurusha buddhique avec ses attributs lumineux[2]; et le sens de toute cette image est indubitable : dès que le premier rayon solaire a touché la terre au matin, celle-ci émerge des ténèbres, tandis que la prière renoue la chaîne ininterrompue du sacrifice et de l'offrande. Ici, comme si souvent, la lutte de la lumière contre l'obscurité s'étend donc tout autant à la lutte du matin contre la nuit qu'à celle du soleil contre l'orage; et le lien de contemporanéité qui rapproche ainsi le personnage solaire et Agni se manifeste avec évidence.

Une complexité analogue était inévitable dans le personnage sacrifié du vaincu. Mâra est d'abord un être divin, le feu qui habite au sein du nuage et y garde l'ambroisie, le lieu de l'immortalité; à ce rôle il emprunte son double caractère de Kâma et de Mrityu-Yama[3]. Mais devenu par là même l'ennemi

[1] *Lal. Vist.* 402 et suiv. Bigandet, p. 84; Hardy, p. 177, 178. Comparez, dans la Vie siamoise (Alabaster, *The Wheel of the Law*, 155), une version un peu différente.

[2] Cf. encore *Lal. Vist.* 402, 18 et suiv. 434, 1 et suiv. Comp. *Lal. Vist.* 434, 5, le bras du Buddha comparé à l'éclair (cf. 450, 17), et 401, 12, où Mâra prend pour une épée la main du Bodhisattva.

[3] Le souvenir de cette signification de Mâra perce encore dans une des phrases où, d'après le *Lal. Vist.* (97, 7, 8), le Bodhisattva prophétise à sa naissance la grandeur de son œuvre à venir : « Je détruirai Mâra et l'armée de Mâra, et pour détruire le feu qui tourmente les hôtes des enfers, je répandrai la pluie du grand nuage de la loi, afin qu'ils soient remplis de bien-être; tous les êtres tourneront les yeux vers moi. » Le dernier trait rappelle des vers védiques,

du dieu bienfaisant qui veut donner l'ambroisie à la terre, il porte la peine de cet antagonisme, il revêt de plus en plus des couleurs démoniaques; et tandis que, par les synthèses naturelles du développement mythologique, son vainqueur se confond avec le héros solaire, il entre de plus en plus dans la classe des génies ténébreux dont il absorbe les caractères et les attributs [1].

La lutte entre ces deux adversaires n'est pas dans la vie de Çâkya un simple accident dont on puisse à la rigueur faire abstraction; elle est, et c'est ce qui en marque la vraie nature, absolument nécessaire à sa mission, elle en est inséparable. Les deux faits sont liés par cette connexion inexorable qui n'appartient qu'à des phénomènes naturels déguisés sous le vêtement légendaire. Le triomphe du Buddha implique une double conséquence: l'illumination parfaite, la Sambodhi, et la mise en mouvement du disque de la loi, le Dharmacakrapravartana. Il est aisé d'y reconnaître deux expressions légèrement différenciées d'un fait unique. Dans le récit brâhmanique de la conquête de l'amṛita, les Dieux, après leur victoire sur les Asuras «font hommage au dieu qui porte le disque et la massue . . . ; le

comme *Ṛig Ved.* I, 22, 20, d'après lesquels «les sages regardent sans cesse le soleil, le siége le plus haut de Vishṇu.»

[1] Il serait aisé de grossir le nombre des traits de cet ordre réunis précédemment. Je ne citerai que cette image curieuse qui montre Mâra vaincu «traçant des dessins avec une flèche» (*Rgya tcher rol pa*, trad. p. 352), allusion évidente aux lignes de feu que trace dans l'espace la flèche de la foudre.

soleil brille avec un éclat nouveau . . . ; le feu une fois de plus s'allume et s'élève beau, resplendissant . . . ; et Indra, le chef des dieux, reprend son pouvoir; assis de nouveau sur son trône dans le ciel, il exerce sa souveraineté sur les dieux . . . [1] »
On peut se convaincre que dans le récit buddhique et dans la légende brâhmanique, les résultats de la lutte ne sont pas moins concordants que ne nous ont paru les traits principaux de la lutte elle-même. Il est clair que, pour s'en rendre compte, il faut d'abord négliger d'une façon générale tout l'alliage philosophique et spéculatif introduit par la préoccupation dogmatique ou religieuse. En dehors de ces éléments, la sambodhi considérée en elle-même se réduit à ces deux termes : le divyaṁ cakshus et le souvenir de toutes les naissances passées, avec la prévision des existences futures[2]. A leur tour, ils se ramènent aisément à un seul. Comment, en effet, dans ce regard (du Mahâpurusha) ne pas reconnaître l'œil divin ouvert sur toutes les créatures et sur tous les mondes, le soleil enfin qui, comme le disent si souvent les hymnes, voit « viçvâ janmâni, » c'est-à-dire « toutes les créatures, » mais aussi, par une déviation du sens légère et très-naturelle, « toutes les naissances? » Cette omniscience prend déjà chez le dieu, comme chez le Buddha, une couleur morale : « il voit ce qui dans les hommes est droit et ce qui

[1] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, 145, 146.
[2] *Lal. Vist.* 440 et suiv.

est mal [1]. » Cette lumière luit pour tous les êtres; c'est bien cet « œil suprême » (cakshur anuttaram̃) que le Buddha, « dissipant les ténèbres, donne à l'univers » (470, 7, 8). La lumière, la splendeur, dans toutes ses expressions et sous toutes les métaphores, est, au point de vue extérieur, le signe caractéristique de la Bodhi. « C'est grâce à tes œuvres, à tes sacrifices passés, que tu resplendis (vibhrâjase), » c'est-à-dire que tu as obtenu l'illumination parfaite, dit au Buddha un Deva venu pour le louer (*Lal. Vist.* 463, 1, 5; cf. 464, 13 et suiv. al.[2]). Le Buddha, en effet, à l'exemple d'Indra dans le purâṇa, paraît entouré de tous les dieux; tous viennent lui rendre hommage et le presser de faire tourner le disque (ch. xxiii). Auparavant, il déploie sous leurs yeux les signes nécessaires de sa mission surhumaine.

Ces prodiges se répartissent sur une période de sept fois sept jours, pendant lesquels le Buddha est en réalité représenté comme faisant le tour [3] de l'arbre merveilleux et gravitant autour de lui, sans prendre de nourriture et sans se permettre un seul clignement des yeux. On reconnaît là un nombre mystique évidemment équivalent au chiffre plus simple de sept jours que nous retrouverons tout à l'heure, et qui, comme ce chiffre, a la signification d'un

[1] Pour les citations, voy. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 157. Agni, lui aussi, connaît les « janma mânushasya janasya » (*Ṛig Ved.* I, 70, 2).

[2] Comp. encore *Rgya tcher rol pa*, p. 355, où les deux marchands aperçoivent le Buddha « orné des trente-deux signes, resplendissant de la majesté du soleil à son lever, » etc.

[3] Voy. Hardy, Bigandet, etc. *op. cit.*

temps très-court[1]. Plusieurs des épisodes légendaires qui se placent ici méritent une mention. Le Buddha, pour triompher de l'incrédulité de quelques devas, s'élève miraculeusement dans le ciel à une hauteur de sept tâlas, et, suivant le *Lalita Vistara* (448, 3 et suiv.), prononce ces mots : « Le chemin est coupé, la poussière est tombée, les sources desséchées ne coulent plus[2]; » c'est-à-dire que l'obscurité est dissipée[3], et que les torrents de pluie que faisait couler l'orage ont enfin cédé au soleil qui s'élève à l'horizon[4]. Quant aux descriptions qui suivent (449), tremblement de terre, prodiges lumineux, miraculeux parasols, trop fréquemment répétées dans le récit buddhique pour avoir une autorité considérable

[1] De fait, la Vie chinoise de Wong Puh (trad. Beal, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, 160, n° 60) ne met qu'un délai de sept jours entre la Sambodhi et l'arrivée des marchands. Comp. *Rgya tcher rol pa*, trad. 361, 5 et suiv. qui suppose la même conception.

[2] Les autres sources (Hardy, p. 181; Bigandet, p. 93) parlent seulement d'une foule de prodiges, sans rien spécifier de plus.

[3] Cf. Savitṛi s'approchant à travers le « kṛishṇam̃ rajas, » et triomphant des « kṛishṇâ rajâm̃si. » (*Ṛig Ved.* I, 35, 2, 4. Comp. *Ath. Ved.* XIII, 2, 28, etc.)

[4] Voy. ci-dessus. Quant à la première expression : « la voie est coupée, » elle est en contradiction formelle avec la terminologie ordinaire des Buddhistes pour lesquels le Buddha ouvre, montre la voie du salut. Il devient par là vraisemblable que nous avons affaire à un trait naturaliste, point suffisamment réduit. M. Weber (*Ind. Studien*, I, 396) serait tenté de reconnaître une image de l'arc-en-ciel dans le chemin (yâna) qui conduit au Brahmaloka; en admettant ici un symbolisme pareil, cette première expression se relierait le plus naturellement aux deux suivantes. Comp. le pont Bifrôst de la mythologie scandinave, Mannhardt, *German. Mythen*, p. 543, 544, 729, et Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* II, 317, 318.

dans le cas présent, elles rentrent du moins sans effort dans l'ordre d'images et de peintures que suppose notre interprétation de la scène.

Au cours d'une autre semaine, le Buddha, « cet astre des hommes, s'étant levé lentement de son siége, désireux de la grande consécration, s'assit sur le siége du lion. Les troupes des dieux portant des vases précieux avec diverses eaux parfumées, baignent d'en haut le corps du parent du monde... Des milliers de dieux... font d'innombrables sacrifices[1]. » Un peu plus tard, le Buddha « s'avance avec majesté et sans lenteur de la mer d'orient à la mer d'occident » (p. 352)[2]. Ces traits ont, à mon sens, une particulière importance : non-seulement le second achève et couronne l'analyse que l'on vient d'essayer de la scène, non-seulement le premier,

[1] *Rgya tcher rol pa*, trad. p. 351. La description du reliquaire de Duṭṭhagâmani dans le *Mahâv.* p. 180, v. 5 et suiv. fait évidemment allusion à cette même scène; elle prête ainsi une autorité très-remarquable à cet épisode, en apparence secondaire, et qui n'est d'ailleurs mentionné, à ma connaissance, que dans le *Lalita Vistara.*

[2] Je laisse de côté la nouvelle tentative de Mâra et de ses filles qui, malgré le témoignage concordant de la Vie barmane (Bigandet, p. 95, 96), est ici hors de place, et ne contient rien d'autre qu'une seconde version d'un épisode déjà épuisé. Un détail mérite encore d'être signalé, c'est le séjour que fait le Buddha dans la demeure du Nâga Mucilinda, protégé contre les intempéries par les serpents enlacés autour de lui. La prétendue semaine qui se passe ainsi s'étend réellement à toute la « saison mauvaise » (Foucaux, p. 354, 355); et la scène rappelle, non pas seulement Vishṇu abrité sous les chaperons déployés de Çesha (voy. au ch. v), mais spécialement le sommeil du dieu qui, d'après le *Hariv.* 2841 et suiv. commence à la fin de l'été et dure jusqu'après les pluies; allusion à la disparition momentanée du soleil, voilé à cette époque par les nuages.

en reflétant l'avénement d'Indra, complète et justifie le parallèle indiqué entre le récit du Mahâbhârata et notre légende, mais, rapprochés l'un de l'autre et combinés avec l'ensemble dont ils font partie intégrante, ils prêtent à ce qui, dans le premier chapitre, a été dit du mahâbhisheka légendaire et du Cakravartin, l'appui d'un témoignage d'autant plus sérieux qu'il est plus indépendant; ils confirmeraient, s'il en était encore besoin, le rapprochement proposé alors entre la légende du Cakravartin et celle du barattement; ils confirment, par un juste retour, le rapprochement que l'on signale maintenant entre le triomphe du Mahâpurusha-Buddha et la conquête de l'ambroisie. Notre faisceau de preuves se fortifie et se resserre. Nous avons eu le Vijaya du Roi de la roue, nous venons de voir le Vijaya du Buddha; l'un et l'autre conduisent à la consécration royale[1] et, en second lieu, au Cakrapravartana, c'est-à-dire, dans le sens primitif de l'expression, à la mise en mouvement, à la réapparition du disque solaire, vainqueur ou des ténèbres de l'orage ou des ténèbres de la nuit. Ainsi que le remarque la Vie barmane « le disque du soleil dis-

[1] *Ṛig Ved.* I, 32, 15, Indra est reconnu, aussitôt après sa victoire sur Vṛitra, comme le Roi universel. Est-ce par un simple hasard que le poëte se sert justement alors de l'image de la roue, de sa jante et de ses rayons? Il faut comparer aussi l'onction de Kṛishṇa sacré, après la victoire sur Indra, et en sortant du Govardhana (= le nuage, comme l'arbre), avec le lait des vaches, identifié d'ailleurs au suc des arbres (atmosphériques), — c'est-à-dire baigné dans les vapeurs de l'espace. (*Hariv.* v. 4021-4030.)

paraît, et la lune paraît au ciel dans le moment même où est achevé le Cakrapravartana[1]. »

Sans nous étendre davantage sur le dernier point, auquel la suite nous ramènera, il nous faut revenir sur nos pas pour analyser quelques épisodes, que nous avons dû laisser de côté jusqu'ici afin de ne point rompre l'enchaînement régulier des déductions qui précèdent. Le moment où le Bodhisattva renonce aux austérités pour entrer dans une voie nouvelle est séparé par deux faits de celui où il s'approche de l'arbre : le bain dans la Nairañjanâ et l'offrande de Sujâtâ. Le *Lalita Vistara* (332, 1) paraît, il est vrai, supposer un intervalle assez long entre les deux événements; mais il se donne à lui-même un peu plus loin un démenti très-clair (334, 7). Il témoigne à l'évidence que la version antérieure (331, 14; 332, 5) n'est qu'un arrangement secondaire, à tendance evhémériste et interprétative (Sundara[2]), un développement arbitraire de la scène typique et primitivement une où paraît Sujâtâ; c'est ce que confirme d'ailleurs le silence des autres sources. Résolution, bain, repas, sambodhi, tout est enfermé dans la même journée, c'est-à-dire que le tout est étroitement lié et se succède très-rapi-

[1] Bigandet, *Life of Gaudama*, p. 111.

[2] La similitude des noms permet de comparer comme une version secondaire, un conte dérivé du mythe encore reconnaissable ici, l'histoire de ce beau Sundara que suivent en tous lieux un « lac d'eau divine » et un « jardin » mobiles, parus au moment même de sa naissance; l'*Avadâna Çataka* (ap. Burnouf, *Introduction*, p. 433 et suiv.) raconte sa conversion.

dement. En ce qui touche spécialement la Nairañjanâ, j'ai signalé plus haut l'analogie évidente du Brahmaloka et de sa Vijarâ nadî, cette fontaine de Jouvence, toujours rapprochée de l'arbre à l'ambroisie. Le Bodhisattva était amaigri, affaibli, mourant enfin; il avait perdu tout son éclat natif; il se plonge dans le fleuve, et aussitôt reviennent force et beauté; ses signes caractéristiques, naguère obscurcis, brillent d'une splendeur nouvelle[1] (*Lal. Vist.* 337, 10 et suiv.). Il est vrai que cet heureux succès est dû également à l'offrande de Sujâtâ; mais elle est, en réalité, inséparable du bain, et les traits ne manquent pas, malgré l'apparente simplicité du conte, qui en font sentir encore les origines et la signification mythologiques. Le breuvage que prépare la pieuse fille a d'abord ceci de particulier, qu'il est la condition et le gage de la victoire définitive du Bodhisattva (*Lal. Vist.* 335, 17 et suiv. 337, 10). Si les «mille vaches» dont le lait en fournit la substance nous tirent de la réalité, le miel (madhu) qui le compose avec le lait[2] (madhupâyasam̃, *Lalita Vistara*, 336, ult. 335, 46), les signes qui en marquent la surface, svastika, çrîvatsa, vardhamâna, sans parler des développements plus merveilleux et plus significatifs encore des récits méridionaux[3], nous invitent à reconnaître, dans ce

[1] Par ses austérités, le Bodhisattva était devenu «noir» (*Lal. Vist.* 321, 12).

[2] Cf. Ṛ. *V.* VIII, 58,6, ap. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 159, etc.

[3] Bigandet, p. 73 et suiv. les dieux eux-mêmes préparent cette

breuvage de force et de vie, cette même boisson à la fois céleste et terrestre, amṛita et soma, vapeurs de l'atmosphère et offrande du sacrifice, qui donne à Indra la force d'accomplir son œuvre et de poursuivre ses exploits journaliers. Mais le trait le plus caractéristique et pour le fleuve et pour l'offrande, c'est la coupe dans laquelle Sujâtâ la présente au Docteur.

Ce vase est d'or; le Bodhisattva, après son repas, le jette dans la Nairañjanâ, d'où le roi des Nâgas Sâgara l'emporte dans sa demeure, quand, au même moment, Indra se transformant en Garuḍa essaye de le ravir de force, et, finalement, l'emporte en vainqueur au séjour des Trayastriṃças (*Lal. Vist.* 337). L'Atharva Veda nous a précédemment offert l'image d'un vase d'or (hiraṇyayaḥ koçaḥ), où nous n'avons pas eu de peine à reconnaître le soleil; il le plaçait justement dans le monde de Brahmâ, dans cette « cité imprenable » où nous avons constaté une parenté si évidente avec notre scène buddhique; c'est ce vase d'or que nous retrouvons ici. Si l'on s'étonnait de le rencontrer dans le fleuve purificateur, il suffirait de rappeler cet œil de Wodan, déposé, avant la conquête du meth, dans la source de Mîmir[1]: le soleil s'engouffre dans le nuage, et

offrande, ils y mêlent un miel qui lui prête une saveur inconnue sur la terre; et ce prodige ne se renouvelle d'ailleurs qu'au moment du nirvâṇa. Les vaches donnent leur lait sans qu'il soit besoin de les traire. (Cf. Hardy, p. 167 et suiv.)

[1] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, 131, 132.

il faut qu'Indra, sous les traits de l'oiseau de l'éclair, le dispute et l'arrache à ses sombres habitants pour le ramener au ciel. Que les eaux du fleuve représentent ici les vapeurs de l'atmosphère, c'est ce que démontrerait, s'il en était besoin, la comparaison d'une autre coupe, employée dans l'offrande des deux marchands. Le Buddha, après en avoir fait usage, « la lance dans les airs; » de là, un fils des dieux appelé Subrahma transporte dans le ciel de Brahmâ ce vase précieux par excellence[1]. L'épisode du bain n'est pas moins instructif : tandis que le Bodhisattva y est plongé, Mâra, son ennemi, surélève les rives, et Çâkya n'en peut sortir qu'à l'aide de la branche que lui tend docilement la divinité tutélaire d'un arbre voisin[2]. L'arbre, ou la branche céleste, paraît, à l'ordinaire, dans sa relation naturelle et immédiate avec l'eau ; c'est comme une ébauche du tableau que nous aurons à examiner dans l'histoire de la naissance de Çâkyamuni.

[1] *Rgya tcher rol pa*, p. 362.

[2] C'est ainsi que la Vie chinoise (*Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 156, n° 45) représente les choses. Le *Lal. Vist.* 333, 16 et suiv., rattache cet incident au récit où il nous montre le Bodhisattva se procurant et préparant ses vêtements religieux ; le silence des autres sources sur ces détails d'une tendance sensiblement scolastique les doit faire regarder comme secondaires, et le trait, tout mythique, que nous citons a dû avoir d'abord ici la place que, d'accord avec toutes les vraisemblances, le récit chinois lui a conservée. On remarquera du reste que le commentateur de Wong Puh cite vaguement le « Sûtra, » c'est-à-dire probablement le Fo-pen-hing, *première* version chinoise de la vie de Çâkya, une de ses principales, sinon sa principale autorité. — Comp. Krishna descendant, du haut d'un kadamba, dans le lac du serpent Kâliya, *Hariv.* 3650 et suiv.

Personne ne s'étonnera d'ailleurs que des conceptions de ce genre aient été localisées et fixées avec tant de précision; la Rasâ des Indiens, la Rañha des Persans en est, entre cent, un exemple dont l'analogie avec notre cas est de tous points étroite[1].

Le vrai caractère de l'intervention de Sujâtâ se trouve ainsi mis en lumière; il devient superflu de chercher à ce personnage des ancêtres qu'il serait peut-être possible de lui découvrir dans la Ghoshâ ou l'Apâlâ védique[2]. Je me contente de noter un dernier détail à l'appui des explications qui précèdent, c'est que toute la scène, bain et offrande, se passe au matin (*Lal. Vist.* 336, 5)[3]; de même le jour de la sambodhi marque précisément le commencement de l'année[4].

L'épisode des deux marchands Trapusha et Bhallika est au cakrapravartana ce que l'offrande de Sujâtâ est à la sambodhi (*Rgya tcher rol pa*, trad. p. 361, 362). Des deux parts, tous les éléments essentiels se correspondent[5]: l'offrande est de même

[1] Cf. Sonne, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* XV, 117, et la note déjà citée de M. Weber, *Ind. Stud.* I, 396.

[2] Voy. de Gubernatis, *Zool. Myth.* II, 3 et suiv.; Aufrecht, *Ind. Stud.* IV, 1 et suiv.

[3] On remarquera d'autre part ce point sur lequel j'aurai à revenir, que, dans ce récit, plusieurs noms, Nanda ou Nandika, le père, Râdhâ, l'esclave de Sujâtâ; la scène, placée dans un « gocaragrâma » (332, 1); les jeunes villageoises qui servent et entourent le Bodhisattva, rappellent des noms et des traits de la légende de Krishṇa.

[4] Bigandet, p. 73.

[5] Cependant, l'indication de M. Beal (*Buddhist Pilgrims*, p. 121 note), d'après laquelle Trapushâ et Bhallikâ seraient employés comme

nature, — du madhu et le lait de mille vaches (361), — et nous avons déjà comparé à la coupe d'or de Sujâtâ le vase précieux qui peut contenir cent mille palas (*ib.*). Les détails accessoires sur les deux taureaux Sujâta et Kîrti, sur leurs qualités merveilleuses et la façon singulière dont il les faut conduire, avec des poignées de lotus ou des guirlandes de fleurs (356), font penser au taureau nuageux, le Nandin de Çiva; les coupes d'or et de pierres précieuses fournies successivement par les Lokapâlas (cf. plus haut) ou par ces dieux Nîlakâyikas que leur nom seul suffit à classer parmi les génies de l'atmosphère[1], — tous les traits nouveaux, à l'égal des éléments connus, doivent faire considérer cette seconde légende comme une autre version parallèle à la première. Conçue peut-être sous l'empire de préoccupations, d'influences différentes, elle n'est, à coup sûr, qu'une autre mise en œuvre d'un thème mythologique tout semblable.

Le rôle que toutes ces analyses attribuent au Buddha sera sans doute nouveau pour le lecteur; ce n'est pas à dire qu'il n'y en ait pas d'autres exemples; il n'en manque point dans le peu que nous possédons de la légende buddhique. On me permettra d'en citer deux ou trois auxquels certains traits prêtent un prix particulier.

autres noms des deux filles (car certains récits en connaissent deux) de Nandika, paraît reposer sur une simple méprise. (Cf. la note du même auteur, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, 156, sous le n° 46.)

[1] Comparez les vases d'or surmontés d'un lotus avec lesquels les Nâgas baignent Çesha, d'après le *Hariv.* v. 4445 et suiv.

Comme la plupart des héros épiques, le Buddha devait, au cours de sa carrière, reprendre pied dans le domaine d'où il vient, et faire sa visite au ciel. La légende donne pour cause de cet événement le dessein formé par le Buddha de convertir sa mère, qui, morte, est devenue un deva parmi les Trayastriṁçças; toujours la tendance morale s'accuse dans les contes auxquels elle est primitivement tout à fait étrangère. *En trois pas*, Çâkya s'élève au monde de Çakra[1]. Dès qu'il y arrive, sa robe et son corps même se développent miraculeusement et s'étendent jusqu'à prendre une largeur de huit cents yojanas et une longueur de mille. C'est l'histoire du Nain solaire franchissant l'espace en trois enjambées et le remplissant de sa splendeur (la robe jaune) imprévue. Par un souvenir d'origine analogue[2], c'est exactement pendant la durée du varsha (c'est-à-dire pendant la saison des pluies) que le Docteur demeure invisible dans cet asile céleste. Pour lui faire hommage la première[3], et avant qu'aucun œil humain ait pu le revoir à son retour, la religieuse Utpalâ n'a qu'à se transformer en Cakravartin : il habite les régions du soleil. Aussi sa réapparition se prépare-t-elle sept jours d'avance[4]. La

[1] Hardy, *Manual*, p. 298 et suiv.
[2] Cf. ci-dessus, p. 315 note.
[3] *Foe koue ki*, p. 124.
[4] Hardy et *Foe koue ki*. C'est évidemment le sens véritable du récit suivant lequel Maudgalyâyana, montant au ciel à la recherche du maître, reçoit de lui la promesse qu'il reviendra dans sept jours.

descente se fait sur un triple escalier, formé de toutes les substances précieuses, qui « apparaît au peuple comme trois arcs-en-ciel » (Hardy). Une légende raconte, en effet, que, quand Açoka voulut découvrir la base des derniers degrés subsistants, il « parvint à une source jaune ; » l'arc-en-ciel a sa base dans l'eau du nuage[1]. Dès que le Buddha se montre, tous les mondes sont illuminés d'une même splendeur et ses signes de Purusha brillent à tous les yeux. Tandis qu'il descend, la musique des dieux et la conque de Çakra résonnent autour de lui. Un récit complémentaire explique ce trait et achève d'éclaircir la signification de l'ensemble. Nous apprenons[2] que le Nâga Nandopananda[3] prend la résolution d'empêcher le retour du Saint; il se poste sur son passage, et telle est sa taille gigantesque, qu'il couvre et dissimule le Meru tout entier. Maudgalyâyana est chargé de le combattre; il se métamorphose lui-même en serpent, et met en action tout l'arsenal des luttes atmosphériques : torrents de flamme, souffle empoisonné, etc. c'est finalement « sous les traits de Garuḍa » qu'il triomphe de l'Asura et le réduit à merci. Peu importe que le disciple soit ici substitué au maître; il est clair que le conte édifiant recouvre tout un tableau natu-

[1] Sur l'arc-en-ciel considéré comme le chemin des dieux, voy. plus haut.

[2] Hardy, p. 302, 303.

[3] Ce nom résulte d'une fusion des deux Nâgas Nanda et Upananda, que nous retrouverons à la naissance du Buddha dans un rôle très-différent.

raliste, tout un mythe où le Buddha figure comme représentant du héros solaire, et comme adversaire du démon ténébreux[1].

Dans la curieuse et instructive histoire de la conversion des trois Kâçyapas[2], le Buddha soutient de sa personne contre le serpent une lutte dont l'idée première et les détails sont sûrement empruntés au même ordre de peintures et de phénomènes. La même donnée revient dans un autre récit de semblable origine, qui, par le rôle important de l'arbre mythologique, a un droit particulier d'être rappelé ici. Il est raconté dans la Vie tibétaine dont M. Schiefner a publié une analyse[3]. Au moment même de la naissance du Bodhisattva, paraît un arbre (appelé *Tugendkern*, essence (littér. noyau) de vertu[4]) dont la croissance est si rapide que, facile, avant le lever du soleil, à « fendre avec l'ongle, » le feu même serait, après le coucher du jour, impuissant à le détruire. A l'époque où est placée la scène, Siddhârtha a vingt-deux ans; l'arbre a pris un périmètre de quarante-sept yojanas et un kroça. Mais l'eau du Rohita, sur le bord duquel il se dresse et

[1] Nous avons de plus ici une preuve évidente du peu d'autorité qu'il faut accorder soit aux localisations, aux données géographiques les plus expresses, soit à la présence de monuments commémoratifs, même attribués à une époque aussi ancienne que le règne d'Açoka.

[2] Hardy, *Manual*, p. 190 et suiv.; Bigandet, *Life of Gaudama*, p. 130.

[3] Schiefner, *Tibet. Lebensbeschr. Çâkyamuni's*, p. 7 et suiv.

[4] Cf. ci-dessous.

qui sépare les Çâkyas des Koliyas, Kapilavastu de Devadishṭâ (?), a miné ses racines; les dieux envoient une tempête furieuse, et l'arbre, renversé en travers du fleuve comme une digue, menace de rendre inhabitables les deux villes, l'une par inondation et l'autre par sécheresse. Les habitants ne peuvent, malgré leurs efforts, éloigner cet arbre fatal, quand Siddhârtha vient à leur aide[1]. Un serpent menace en vain le Bodhisattva; il tombe mort sous l'arme de Kâlodâyin, le Çâkya. Alors le prince, saisissant l'arbre que Devadatta et Sundarânanda ont pu à peine légèrement ébranler, l'élève dans les airs, où il se brise en deux moitiés, qui retombent sur chacune des rives du fleuve. On ne saurait méconnaître ici l'arbre nuageux, image du démon qui à la fois fait la sécheresse (Çushṇa, Vṛitra) et donne les torrents de pluie, l'arbre qui, en peu d'heures, grandit au point d'embrasser tout le ciel, qui vomit contre le dieu le serpent de la foudre, et qui se confond avec les eaux célestes. Sa fin est aussi celle du démon ennemi que le dieu bienfaisant mutile, brise, renverse à terre, affaibli et déshonoré[2]. La légende a pris soin de prévenir toute méprise; elle prête au Bodhisattva la recommandation suivante qu'il adresse à la foule : « Comme cet arbre a une

[1] Je passe les détails secondaires. On remarquera seulement l'hésitation de Çuddhodana à avertir son fils, qui rappelle l'anxiété mieux motivée, semble-t-il, de Daçaratha, quand Vasishṭha vient réclamer l'intervention de Râma contre les Râkshasas, *Râm.* éd. Gorr. I, xxiii.

[2] Cf. plus haut.

vertu rafraîchissante, et chasse la fièvre bilieuse et d'autres maladies, brisez-le en morceaux que vous prendrez avec vous. » L'allusion vise la vertu guérissante prêtée à l'éclair, issu des eaux d'immortalité, qu'on le figure par la baguette magique, par des herbes, par le serpent d'Asklepios ou de Dhanvantari[1]. Si le conte ne nous est transmis que par une source d'autorité secondaire, il porte en lui-même les garanties les plus sérieuses d'antiquité et, si je puis dire, d'authenticité. Cette conclusion se vérifie par une autre tradition qui, malgré toutes les différences apparentes, n'est qu'une variante de la même histoire.

La Rohiṇî, qui coulait entre le territoire de Kapilavastu et celui des Koliyas, et servait à l'irrigation de tous les deux, avait « quelquefois beaucoup d'eau, quelquefois fort peu. » Un jour que la rivière était basse, une querelle s'engage entre les hommes des deux tribus qui travaillaient à en dériver des canaux. Les chefs respectifs avaient été avertis des injures échangées; on avait couru aux armes, et on allait en venir aux mains. Le Buddha, voyant de loin le péril qui menaçait, arrive à travers l'espace, et, y demeurant suspendu, « répand une obscurité telle que les combattants sont incapables de s'apercevoir l'un l'autre. » En le reconnaissant, les deux

[1] Comparez plus spécialement *Atharva Ved.* I, 9, 1, et le commentaire de M. Weber, *Ind. Stud.* XIII, p. 153, 154. Relativement à la légende, comparez, entre cent autres, le récit argovien cité ap. Schwartz, *Ursprung der Mythol.* p. 274.

partis jettent leurs armes, et lui préparent sur le bord du fleuve un trône précieux du haut duquel le Docteur se livre à la prédication et achève de les calmer [1]. Il est clair que le point de départ est, dans ce récit, bien que différemment motivé, exactement le même que dans le précédent. La suite s'éclaire utilement de la comparaison d'une nouvelle légende.

D'après la tradition singhalaise [2], le Buddha aurait visité Ceylan à trois reprises. C'est au second de ces voyages miraculeux que je fais allusion. Deux rois de Nâgas (l'oncle et le neveu) sont sur le point d'en venir aux mains, se disputant la possession d'un trône précieux. A la vue du combat qui se prépare, Çâkya accourt en hâte du Jetavana, escorté du deva Samiddhisumano, qui l'abrite sous l'ombre protectrice de l'arbre où il fait sa demeure [3]. Suspendu dans l'air, il répand une obscurité profonde; les Nâgas, épouvantés, jettent leurs armes; le Buddha, cédant à leurs prières, perce les ténèbres d'une clarté brillante comme celle du soleil. Assis sur le trône précieux dont les deux rois lui font hommage,

[1] Les deux versions du récit, Hardy, p. 307 et suiv. et *Ind. Stud.* V, 421, 422 (dont une reproduction sensiblement semblable, *Dhammap.* p. 351), diffèrent très-peu et se complètent utilement dans quelques détails.

[2] *Mahâv.* 2, 12 et suiv. (qui abrége fidèlement le Dîpavaṃsa), Hardy, *Manual*, 207 et suiv.

[3] Suivant le *Dîpav.* (II, 15-16), tous les arbres du Jetavana veulent accompagner le Buddha, qui ordonne au seul Samiddhisumano de le suivre.

il prêche la loi, et, naturellement, convertit un nombre de serpents infini. Le personnage de ces Nâgas, démons du nuage [1], laisse aisément reconnaître l'origine de ce conte et du précédent tout ensemble : les démons orageux s'amoncellent et semblent vouloir lutter à qui conservera le trône d'or qui resplendit au ciel (sur le bord du fleuve atmosphérique, ou dans l'« île, » au milieu de l'océan de l'espace)[2]; la nuit se répand sur toutes choses, tandis que le héros solaire est enveloppé dans la forêt céleste; mais bientôt les armes (éclairs) tombent des mains des combattants, et le dieu paraît dans sa splendeur, assis sur le trône qui semblait être l'enjeu de cette guerre de famille.

La première visite de Çâkyamuni à Ceylan n'est elle-même qu'une autre version du même récit. Les Yakshas (Râkshasas, Piçâcas, etc.) qui dominent Ceylan sont réunis en grande multitude dans un « jardin » appelé *Mahânâga* (et, suivant M. Hardy, s'y livrent un combat furieux); Çâkya, arrivant d'Uruvilvâ, et s'arrêtant au-dessus d'eux, les frappe de terreur en les enveloppant d'une obscurité accompagnée de pluie et d'orage. Ils consentent à lui céder une place; mais à peine le Buddha a-t-il étendu la peau qui lui sert de siége que, répandant une

[1] La source à laquelle M. Hardy emprunte sa version a raison de les appeler indifféremment ou Nâgas ou Yakshas, p. 209.

[2] Comp. le « trône de Cakravartin » que « Udayana » obtient d'un Yaksha, *Kathâsaritsâg.* XVIII, 28 et suiv. et le trône divin de la mythologie allemande auquel est attachée la « vue universelle, » Grimm, *Deutsche Mythol.* 124, 125.

lumière éblouissante, les bords en forment une ceinture de flamme; ils s'élargissent de proche en proche, et chassent les démons sur une île voisine qui s'avance pour les recevoir. Rien ne saurait être plus évident que la signification de ces images, et leur témoignage est également décisif pour l'intelligence des traditions qui précèdent.

Ces derniers contes sont intéressants à deux titres; si, d'une part, ils nous montrent le Buddha dans un rôle tout mythologique et solaire, ils se rattachent, d'un autre côté, à la série légendaire dont le Râmâyaṇa est l'expression la plus célèbre. Laṅkâ paraît ici comme l'île des Nâgas, Nâgadîpa [1], des Râkshasas, des Yakshas. Il en est de même soit dans la légende de Vijaya, telle que la rapportent le Dîpavaṃsa [2] et, après lui, le Mahâvaṃsa, soit dans la version qu'en donnent Hiouen-Thsang [3] et le Karaṇḍavyûha [4]. Dans cette dernière, l'intervention du cheval solaire fait plus clairement encore ressortir la signification mythologique du récit. De

[1] Il paraît que le nom s'était spécialement attaché à une partie de Ceylan (*Mahâvaṃsa*, p. 224, 225, Turnour, *Index*, s. v.). Il est évident néanmoins qu'il avait dû d'abord désigner «l'île» tout entière.

[2] Voy. d'Alwis, *A descriptive Catalogue*, etc., p. 158 et suiv.

[3] Hiouen-Thsang, *Voyages*, II, p. 131 et suiv.

[4] Analysé par Burnouf, *Introduction*, p. 223 et suiv. On remarquera que cette version nouvelle de la légende de Vijaya réduit beaucoup la force des rapprochements signalés par M. Weber (*Ueber das Râmâyaṇa*, p. 13 et suiv. note) entre le conte singhalais et l'histoire de Circé, et interprétés par lui en faveur d'une action directe de la légende homérique.

l'allusion qui y est faite par le *Lalita Vistara* [1], il résulte que la forme la plus ancienne de ce jâtaka attribuait à Çâkya, non point le personnage du marchand (*Karaṇḍavyûha* et Hiouen-Thsang; voyez la note de Stan. Julien, p. 140), mais le rôle du « cheval resplendissant d'or » que la pitié conduit dans le « Râkshasadvîpa. » Ceylan figure de nouveau comme l'île des Râkshasas dans l'histoire de ce Lohajaṁgha [2] qui y est porté et en est ramené par Garuḍa, l'oiseau céleste; il en sort sous les propres traits de Vishṇu [3]. Le même conte, pour expliquer comment « le sol de Laṅkâ est tout couvert de forêts, » imagine que l'île entière repose sur cette branche de l'arbre paradisiaque que brisa Garuḍa en allant à la conquête de l'ambroisie [4]. Le Dîpavaṁsa signale, en effet, la tradition suivant laquelle,

[1] *Lal. Vist.* 196, 12 et suiv.

[2] *Kathâsaritsâg.* XII, 106 et suiv.

[3] On se souvient que le dieu Utpalavarṇa à qui le Buddha, par l'intermédiaire de Çakra, confie spécialement la garde de Laṅkâ, est identifié avec Vishṇu (*Mahâv.* p. 47). La conjecture de M. Lassen (*Ind. Alterth.* II², 107), qui de la signification de ce nom a conclu qu'il désignait plus précisément Kṛishṇa, se trouve confirmée par le *Dîpavaṁsa* (bhâṇ. IX); après avoir mentionné l'ordre d'Indra au deva Uppalavaṇṇa, ce texte ajoute :

Sakkassa vacanaṁ sutvâ devaputto mahiddhiko
Laṁkâdîpassa ârakkhaṁ ṭhapesi *Vâsudevako.*

Ce vers, il est vrai, manque dans l'un des deux manuscrits que j'ai pu consulter; mais la condition du texte dans ces deux exemplaires ne permet pas d'attacher d'importance à ce fait.

[4] *Kathâsaritsâg.* XII, 136 et suiv. Cf. ci-dessus.

au temps de la première visite du Buddha, Ceylan ne formait qu'une forêt immense et effrayante[1].

Il n'est pas moins impossible de séparer de la légende du Râmâyaṇa cette série de récits, que d'expliquer directement et exclusivement l'une par l'autre. Il est évident que, dans toutes ces fictions, l'on a après coup localisé à Ceylan des légendes d'origine purement mythologique[2], dont on ne saurait, en aucun cas, chercher l'explication dans une allégorie consciente et réfléchie[3]. Si l'on veut entrer dans le sens véritable et ancien de l'histoire de Râma, il ne faut voir dans Laṅkâ que «la forêt,» la «ville de fer[4],» «la montagne aux trésors[5],» demeure de l'Asura qui y emprisonne le

[1] Mahâvanaṁ mahâbhimaṁ âhu Laṁkâtalaṁ tadâ. (*Dîpav.* I, 46.)

[2] Comparez cette histoire analogue de Râkshasîs placée dans le Suvarṇabhûmi, où M. Lassen veut reconnaître le Pegu (*Ind. Alterth.* II², 249).

[3] Pas plus dans l'hypothèse de MM. Weber (*Ind. Stud.* I, 175 note) et Lassen que dans celle de M. Wheeler (*Hist. of India,* II, 231 et suiv.), vers laquelle paraît pencher maintenant M. Weber (*Ueber das Râmâyaṇa,* p. 3-5). C'est une autre question de savoir si, dans le cadre préexistant, le poëte n'a pas introduit des allusions inspirées par telle préoccupation, telle intention secondaire. La preuve en est encore à fournir. (Cf. en général, Muir, *Sanskrit Texts,* II, 418; al.)

[4] Des Yakshiṇîs, connue de Hiouen-Thsang et du Karaṇḍavyûha. La ville de fer des Asuras est une image familière à la mythologie indienne, et cela dès la période védique. (Voy. au chapitre suivant.)

[5] Ceylan passe non pas seulement pour «l'île aux pierres précieuses» (comp. une île mythologique du même nom, *Hariv.* vers 5232 et suiv.; Burnouf, *Lotus de la bonne Loi,* p. 115), ce qui s'expliquerait par une exagération populaire de ses richesses naturelles (le *Dîpavaṁsa* l'appelle *ratnâkara*), mais pour «la montagne aux pierres précieuses» (*Râja Tar.* III, 72 et suiv.; Abu Zaid, ap.

joyau précieux, le trône solaire ou la nymphe divine (Sîtâ devî [1]), siége du démon hurlant (Râ-

Elliot, *Hist. of India*, I, p. 10; etc.). Elle n'est pas différente, à ce point de vue, du Maṇiparvata, localisé dans l'Himâlaya. L'histoire de Naraka n'est, en effet, qu'une autre version de l'histoire de Râvaṇa. Comme lui, il ravit les filles divines; il enlève les joyaux divins qui en sont essentiellement synonymes (cf. Sîtâ, qui, emportée par Râvaṇa, jette ses ornements «sur la montagne,» «parmi les singes,» *Râm.* éd. Gorr. III, 60, 5, 6); il se retranche dans sa forteresse nuageuse, et est vaincu par le dieu, qui fait passer dans son harem les captives. — Aux sept circonvallations de Laṅkâ, que M. Wheeler (II, 331) a l'étrange idée de rapprocher des sept murailles d'Ecbatane, comp. les sept montagnes où est enfermé le «trésor des Asuras,» sous la garde du sanglier qu'on pourrait appeler, lui aussi, un mâyin mṛiga. (*Taittir. Brâhm.* ap. Wilson, *Ṛig Veda*, I, 163, 164.)

[1] M. Weber a justement remarqué l'importance de l'épithète *devî* dans le Jâtaka buddhique, bien qu'il n'en tire pas toutes les conclusions qu'elle me semble autoriser (p. 1). Il a également fait sentir qu'on ne peut séparer le nom de Sîtâ du personnage de Râma Halabhṛit (p. 7). En effet, il n'y a réellement qu'un seul Râma (l'opinion contraire de M. Lassen, *Ind. Alterth.* II², 503, repose sur un evhémérisme qui rencontrera, je pense, peu d'adhérents), qui nous apparaît sous une triple forme (voy. plus bas relativement à Kṛishṇa) : le Râma *populaire*, frère de Kṛishṇa, le Râma *brâhmanique* qui détruit les Kshatriyas, le Râma *kshatriya*, fils de roi et conquérant heureux (comp. dans le *Râmâyaṇa* la tendance anti-brâhmanique de l'épisode de Vasishṭha et de Paraçu-Râma, Weber, p. 22). La hache du second, comme le soc du premier, représente la même arme de la foudre dont le héros se sert contre les démons. (Sur le soc de charrue comme arme d'Indra, voy. Roth, *Erläuter. zum Nir.* p. 165 et suiv. la hache est l'arme de Bṛihaspati (Indra-Agni), *Ṛig Ved.* X, 53, 9. Je n'ai pas besoin de rappeler, dans les mythologies congénères, le soc de «dame Holle,» de Kadmos, etc.). Etant donné ce sens du soc que son rôle dans les luttes contre les démons rend indubitable (*Hariv.* 5037, etc.), la signification du «sillon» qu'il décrit ne saurait être douteuse. Sîtâ est la «femme divine» qui se manifeste brillante dans l'éclair (*ayonijâ*, comme Rati (*Kathâsaritsâg.* CX, vers 70 et suiv.), cf. l'histoire de Kâma), que le

vaṇa[1]), que le héros lumineux, longtemps caché et errant dans la forêt nuageuse[2], réduit enfin et tue,

démon ravit (*Vishṇu Pur.* V, 137, c'est le soc lui-même qui est enlevé par Dvivida), et que le héros délivre, mais pour en être bientôt séparé (dans l'Inde, l'histoire de Purûravas et d'Urvaçî; pour cette application de l'image du sillon, cf. *Atharva Ved.* VI, 30, 1, où Indra paraît, comme ci-dessous, avec le titre de «Sîrapati»). Cette interprétation rend compte du même coup, mieux qu'aucune autre, de la légende du *Taitt. Brâhm.* (II, 3, 10, ap. Weber, p. 9), qui représente Sîtâ amoureuse de Soma (et non, primitivement au moins, du dieu lunaire, quelque sens qu'il faille d'ailleurs attacher à l'union consacrée de Soma et de Sûryâ), amoureux lui-même de Çraddhâ : double image du Soma céleste uni aux nymphes du nuage (le sthâgara alaṁkâra est essentiellement identique au voile tiraskariṇî d'Urvaçî), et du Soma de l'autel dont l'épouse idéale est la dévotion et la foi. Son rôle dans le rituel du gṛihya sûtra (Weber, *Omina und Portenta*, 68-73) est loin de contredire à cette signification. Elle y paraît en effet comme la femme dorée et resplendissante de Parjanya ou d'Indra (de qui Râma n'est qu'une expression nouvelle réalisée sous des influences spéciales); et l'affinité est d'ailleurs constante entre les divinités telluriques ou agricoles et le naturalisme atmosphérique. Le nom de sa sœur Ûrmilâ, qui n'est qu'un reflet affaibli de Sîtâ elle-même, nous reporte également vers les eaux célestes. (Dans le cortége décrit *Bhâg. Pur.* IX, 10, 43, Sîtâ porte de l'eau d'un étang sacré.) J'ajoute, sans pouvoir entrer dans des détails qui seraient ici hors de place, que toute sa légende, depuis sa naissance (cf. par exemple la version du *Vishṇu Pur.* III, 332) jusqu'à sa disparition (emportée sur le chaperon des Nâgas, cf. plus haut le maṇi), rend témoignage de cette origine. (Comparez aussi, quelle qu'en soit la valeur relative, le symbole du temple de Ramisseram décrit ap. Wheeler, II, 359.)

[1] On se souvient que le «mâyî mṛiga» est un trait védique (*Ṛig. Ved.* I, 80, 7).

[2] Cette valeur mythologique primitive explique comment la version contenue dans le *Dasarathajâtaka* a pu transporter le lieu de l'exil dans l'Himâlaya; ces essais de localisation inévitables ne doivent pas nous faire illusion. Si le point de départ était une forêt terrestre et réelle, comment comprendre que le poëte n'ait pas mis

pour régner ensuite paisiblement et étendre sur le monde les bienfaits d'un âge d'or et les splendeurs de la domination solaire[1].

De ce point de vue, les analogies entre l'histoire de Râma et l'histoire du Buddha s'élargissent et se complètent : l'un et l'autre subissent un obscurcissement passager de leur éclat et de leur puissance; l'un et l'autre triomphent du démon qui leur fait obstacle, qui retient captives et l'ambroisie et la déesse lumineuse; après la victoire, l'un et l'autre

plus de précision et de vérité dans ses peintures ? D'hommes, on n'y rencontre que des êtres typiques ou certainement légendaires. Quant aux singes, ours, vautours, l'idée de désigner de la sorte les populations aborigènes me paraît infiniment moins simple et moins naturelle qu'on ne le semble admettre; l'absence de détails significatifs en ce sens, le rôle glorieux et favorable qui leur est attribué, l'alliance où ils paraissent avec le héros, parlent également contre cette hypothèse. Au contraire, tous les traits s'accordent pour y faire reconnaître des expressions diverses des génies de l'orage; et on leur retrouve plus d'une fois cette signification, en dehors même du *Râmâyaṇa*. (*Atharva Ved.* IV, 37, 11 et suiv. les Gandharvas sont transformés en singes et en chiens; VI, 49, 1, Agni est appelé «le singe,» kapi. Voy. aussi cette sorte de culte des singes auquel fait allusion Mégasthène, ap. Lassen, *Ind. Alterth.* II², 689. On peut comparer encore, par exemple, le rôle des singes dans plusieurs contes rapportés par Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 210, 387, al.) M. de Gubernatis (*Zoolog. Mythol.* II, 97 et suiv.) a réuni un assez grand nombre de faits relatifs au caractère mythologique de ces personnages. En y renvoyant le lecteur, je ne puis m'empêcher de faire des réserves sur la méthode de ce livre, assurément ingénieux, et sur une préférence pour les interprétations solaires qui me paraît fausser souvent ses appréciations. Cette remarque s'applique également à l'analyse mythologique du *Râmâyaṇa* que contient le même ouvrage, I, 59 et suiv.

[1] Cf. à ce sujet les données rassemblées par M. Weber, *op. cit.* p. 38, 39, et les remarques exposées au chapitre précédent.

reçoivent le pouvoir souverain sans limites, l'un et l'autre deviennent Cakravartins, et font briller sur le monde le disque de la domination céleste. Une dernière ressemblance les rapproche : tous les deux, pour accomplir leur exploit, quittent le royaume paternel et renoncent à l'espoir du trône. Mais ce point réclame des explications réservées au chapitre qui suit.

CHAPITRE QUATRIÈME.

LA VIE DE ÇÂKYAMUNI.

(Deuxième partie.)

La naissance et la jeunesse.

Réduites à leurs termes les plus anciens, les histoires héroïques sont d'ordinaire très-simples et se laissent condenser en un résumé rapide : une naissance merveilleuse, une enfance obscure, et, après le grand exploit, plus ou moins diversifié, plus ou moins orné, une mort malheureuse et sans gloire : telle en est la division habituelle. On peut dire d'une façon générale qu'elle se vérifie dans le cas présent; mais, entre des particularités diverses, la disjonction d'éléments plus communément rapprochés et combinés avec la première enfance prête à la légende de Çâkya une nouveauté apparente. C'est pour nous une raison de plus de réunir dans une même section l'analyse des origines et de la jeunesse de notre héros. La scène de Buddha-Gayâ est, dans la vie de Çâkyamuni, le moment décisif. Elle constitue l'exploit capital de sa légende épique, et marque le point culminant de sa carrière divine. L'arbre, dont nous venons d'y voir le rôle si important et si caractéristique, rattache, même extérieurement, aux observations qui précèdent les traditions relatives à la naissance; c'est à elles que nous nous arrêterons d'abord.

I.

La naissance de Çâkyamuni. — Le Bodhisattva dans le sein de sa mère. — Mâyâ, ses origines, sa signification dans la légende buddhique.

Si nous envisageons les éléments essentiels du récit indépendamment de toutes les amplifications dont le caractère accessoire pourrait faire soupçonner l'autorité, nous apprenons que la reine, après une conception et une gestation affranchies de toutes les conditions normales, se rend dans un jardin éloigné de son palais; là, sous un arbre, au moment où elle élève le bras pour en saisir une branche, elle est délivrée par Indra et Brahmâ d'un fils, qui sort de son côté droit sans la blesser. L'enfant, dès sa première heure, doué d'une force prodigieuse, marche sans effort en illuminant toutes les régions du ciel et en prédisant les grandeurs de sa carrière à venir. Indispensable à l'Illumination parfaite du Bodhisattva, l'arbre ne l'est pas moins à sa naissance; il est naturel de penser, malgré la différence des scènes, que la signification dans l'un et l'autre cas en doit être ou identique ou très-voisine. En effet, d'après la légende Jaina [1], Marudevî, la mère de Ṛishabhanâtha, premier Tîrthaṁkara (et, à ce titre, hé-

[1] *Âdi puráṇa,* ap. Wilson, *Mackenzie Collect.* I, 144 et suiv. cité par Burgess, *Ind. Antiquary,* mai 1873, p. 134. Dans les imitations brâhmaniques de cette légende de Ṛishabha, sa mère s'appelle Merudevî. (Voy. *Vishṇu Pur.* éd. Hall, II, 103 et suiv. *Bhâgav. Pur.* V, ch. III et suiv.)

ritier naturel des récits buddhiques sur Çâkya [1]), est, pendant sa grossesse, nourrie des fruits du Kalpadruma, l'arbre paradisiaque; dès que le Jina est né, Indra le baigne dans le suc de « l'arbre de lait. » Des souvenirs analogues se font jour dans certain récit de la naissance de Zarathustra [2] : « Dieu aurait déposé l'âme de Zarathustra dans un arbre (Haoma?) qu'il aurait fait croître au plus haut du ciel, puis transplanté sur le sommet d'une montagne de l'Adarbaijân. Là, il aurait mélangé la personnalité (l'âme) de Zoroastre avec le lait d'une vache qu'aurait bu le père de Zoroastre, et qui aurait produit le sperme, puis un morceau de chair dans le sein de sa mère. »

Ces diverses légendes reflètent uniformément les antiques conceptions sur l'origine du feu soit dans son représentant terrestre, soit dans son représentant céleste : l'Agni de l'autel, qui jaillit de l'açvattha dans l'acte générateur des deux araṇî; l'Agni de l'atmosphère, issu de l'arbre nuageux et engendré par la branche, le pramantha, de la foudre. Il n'y a point à revenir, à cet égard, sur les décisives démonstrations de M. Kuhn, ni sur l'emploi le plus ancien de ces images dans la littérature indienne. Le chapitre précédent prouve, du reste, que nous ne devons pas nous étonner de retrouver dans la légende buddhique un symbolisme de ce genre. On

[1] C'est ainsi que, dans sa dernière naissance divine, il porte le nom de Sarvârthasiddhi (-siddha?), *loc. cit.*

[2] Cf. Spiegel, *Erân. Alterthumskunde*, I, 688.

en rencontre bien d'autres vestiges encore dans les récits mythologiques de l'Inde : je ne parle pas de plusieurs exemples auxquels nous ramènera la suite de cette étude; mais, jusque dans la poésie classique, cette imagination si connue, qui nous montre les bosquets d'açoka se couvrant de fleurs au contact d'une jeune beauté, n'a point d'autre origine : dans les fleurs rouges et brillantes on reconnaît l'éclair qui s'échappe éblouissant de la forêt céleste[1]. Il est vrai que notre récit met en scène un plaksha, non un açvattha ni un açoka; la légende, une fois établie, n'était plus liée à des traits dont la raison d'être s'était pour elle effacée; il règne d'ailleurs dans nos sources une certaine incertitude[2] sur ce point spécial. A coup sûr, l'importance du plaksha, de ce roi des forêts[3], sans parler du penchant naturel à différencier les symboles suivant les circonstances, suffirait à expliquer la faveur dont il est l'objet ici. C'est de même une «guirlande de fleurs sauvages» (vanamâlâ)[4], sans autre spécification, que Vishṇu-

[1] Comparez aussi, entre autres, la légende de Mârishâ, l'Apsaras «fille des arbres.» (*Vishṇu Pur.* liv. I, ch. xv.)

[2] Buddhaghosha (p. 800), Wong-Puh (p. 142, s. 13), etc. remplacent le plaksha par un çâla; ce dernier arbre figure aussi dans la scène du Nirvâṇa.

[3] *Hariv.* v. 269.

[4] La guirlande divine (divyâ sraj) dont Garuḍa paraît si souvent orné (par exemple *Hariv.* v. 5831, etc.), celle de Yama (hiraṇmayânâṁ kamalotpalânâṁ mâlâ, *Hariv.* v. 13135) n'ont pas d'autre signification. Les *Sragdharas* des écritures népâlaises (Lassen, *Ind. Alterth.* III, 394) ne sont qu'un synonyme des Garuḍas, auxquels ils sont purement et simplement substitués.

Krishṇa porte sur la poitrine, à la place même du Kaustubha ou du Çrîvatsa, et comme une nouvelle expression du feu que les hymnes védiques nous représentent sans cesse «né dans les bois» (vaneshu)[1].

Une autre particularité importante s'accorde fort bien avec ces premières données : Çâkya sort du côté droit de sa mère. Ce sont surtout les représentants du feu céleste qui, dans les récits mythologiques, naissent d'une façon prodigieuse, et passent, comme il est dit de Sîtâ, pour «ayonija;» cela s'explique assez par le constant mélange des images de la génération et de la production du feu au ciel et sur la terre. On se souvient de Rudra et d'Athéné; M. Kuhn a parlé de Dionysos, d'Aurva et de Prithu[2]; Bhṛigu sort du cœur de Brahmâ[3], Urvaçî de l'aine de Nârâyaṇa[4]. Il ne manque point d'analogies plus

[1] Le double emploi védique de *vana*, signifiant *eau* (*nuage*) (*Nighaṇṭ*. I, 12) et *bois*, facilitait singulièrement la transition du nuage à l'arbre et à la forêt.

[2] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, 167 et suiv.

[3] *Mahâbhâr*. I, 869.

[4] *Hariv*. 4601 et suiv. D'après le *Vâyu Pur*. (ap. Goldstücker, *Sanskr. Dict*. s. v. *Apsaras*), les Apsaras Rambhâ et Citralekhâ naissent l'une de la bouche, l'autre de la main de Brahmâ. Le *Buddhacarita* (fol. 3, ms. de la Bibliothèque nationale) signale lui-même plusieurs de ces analogies, quand il dit du Bodhisattva :

Pârçvât suto lokahitâya jajñe
Nirvedanaṁ caiva nirâmayaṁ ca.
Uror yathaurvasya pṛithoç ca hastân,
Mândhâtur indrapratimasya mûrdhnaḥ,
Kakshîvataç caiva bhujâṁçadeçât
Tathâvidhaṁ tasya babhûva janma.

étroites, où le « côté » joue un rôle. Je ne parle pas de Dharma ni de Nârâyaṇa reposant au côté droit de Brahmâ [1]; mais la légende Pârsie de Gayomarth, comme Yama prototype igné de l'humanité, le représente sortant du côté droit du taureau (nuage) mort, et ce mythe a toutes les apparences d'une tradition ancienne et authentique (le taureau de Manu [2]). Sans sortir de l'Inde, je citerai la naissance de Mândhâtri, issu du côté de Yuvanâçva, du côté gauche [3] ou du côté droit [4], il importe peu. Précisément Mândhâtṛi est un Cakravartin [5], et même, suivant la légende des Brâhmanes comme des Buddhistes, le premier Cakravartin. Le rôle de Mandhâtṛi dans les hymnes (Mândhâtṛi est un allongement inorganique favorisé, comme il arrive souvent, par la nasale suivante), employé pour marquer Agni (*Ṛig Ved.* X, 2, 2), pour désigner un sacrificateur fameux et rattaché à Aṅgiras (VIII, 39, 8; 40, 12) [6], la signification [7] et la racine de son nom, qui le rap-

Le souvenir du sens vrai et originel du récit buddhique aurait laissé des traces bien plus remarquables, s'il fallait vraiment voir une allusion à notre légende dans le passage d'un pariçishṭa de l'Atharva Veda cité par M. Kuhn (p. 209, note). Une pareille persistance me paraît cependant ici assez invraisemblable.

[1] *Bhâgav. Pur.* III, 12, 25.

[2] Windischmann, *Mithra*, p. 75.

[3] *Mahâbhâr.* III, 10449 et suiv.

[4] *Bhâgav. Pur.* IX, 6, 30.

[5] *Bhâgav. Pur.* loc. cit. *Mahâbhâr.* v. 10557 et suiv.

[6] Le Kshaitrapatya, la « souveraineté des champs, » que lui attribue un vers (*Ṛig Ved.* I, 112, 13), prépare d'un autre côté sa royauté universelle.

[7] « Medhâvi nâma. » *Nigh.* III, 15.

prochent de Manu, y font aisément reconnaître une des nombreuses transformations védiques d'Agni considéré comme le premier homme[1]. Le même trait se retrouve dans des conceptions relatives à la naissance d'Indra, et cette ressemblance avait déjà frappé Wilson[2]. Avant de montrer combien l'hymne en question fournit d'instructives analogies, je ne puis m'empêcher de signaler un autre point de comparaison plus inattendu et plus lointain; je veux parler de la légende de Délos sur la naissance d'Apollon, il est aussi impossible d'en nier que d'en expliquer par le hasard l'étonnante conformité avec notre scène.

Après avoir inutilement erré d'île en île, Leto trouve enfin à Délos une plage moins inhospitalière où il lui est permis de s'arrêter; le moment de sa délivrance est venu; alors, continue le poëte[3]:

Ἀμφὶ... φοίνικι βάλε πήχεε, γοῦνα δ' ἔρεισεν
Λειμῶνι μαλακῷ· μείδησε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν·
Ἐκ δ' ἔθορε πρὸ φόωσδε· θεαὶ δ' ὀλόλυξαν ἅπασαι·
Ἔνθα σε, ἤϊε Φοῖβε, θεαὶ λόον ὕδατι καλῷ
Ἁγνῶς καὶ καθαρῶς· σπάρξαν δ' ἐν φάρεϊ λευκῷ
Λεπτῷ νηγατέῳ· πέρι δὲ χρύσεον στρόφον ἧκαν.
Οὐδ' ἄρ, Ἀπόλλωνα χρυσάορα θήσατο μήτηρ,
Ἀλλὰ Θέμις νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν

[1] Il est clair que l'autre légende qui le fait sortir «du sommet de la tête» (cf. plus haut, ch. II) ne peut que confirmer cette appréciation. (Comp. Schiefner, *Tibet. Lebensbeschr. Çâkyam.* p. 2, et le vers précité du *Buddhacarita.*) C'est toujours une flamme qui s'échappe de la tête des ascètes célèbres, Agastya, Paraçurâma, etc.

[2] Wilson, *Rig Veda transl.* III, p. 154 note. Cf. Kuhn, p. 209, la note déjà citée.

[3] Hymn. Hom. *in Apoll.* v. 117 et suiv.

Ἀθανάτῃσιν χερσὶν ἐπήρξατο· χαῖρε δὲ Λητώ,
Οὕνεκα τοξοφόρον καὶ καρτερὸν υἱὸν ἔτικτεν.
Αὐτὰρ ἐπειδή, Φοῖβε, κατέβρως ἄμβροτον εἶδαρ,
Οὐ σέγ' ἔπειτ' ἴσχον χρύσεοι σΊρόφοι ἀσπαίροντα,
Οὐδ' ἔτι δεσμά σ' ἔρυκε, λύοντο δὲ πείρατα πάντα.
Αὐτίκα δ' ἀθανάτῃσι μετηύδα Φοῖβος Ἀπόλλων·
Εἴη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα,
Χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.
Ὣς εἰπὼν ἐβίβασκεν ἐπὶ χθονὸς εὐρυοδείης
Φοῖβος ἀκερσεκόμης ἑκατηβόλος· αἱ δ' ἄρα πᾶσαι
Θάμβεον ἀθάναται· χρυσῷ δ' ἄρα Δῆλος ἅπασα
Βεβρίθει . . . .

Si l'on ajoute différents traits dispersés, comme le vêtement sombre de Leto[1], comparé aux « sunîlavastrâṇi » de Mâyâ (*Lal. Vist.* 45, 19), il est difficile de n'être pas frappé de coïncidences si précises qu'un seul commentaire suffit pour les deux récits. Évidemment, il faut reconnaître dans le conte buddhique autre chose qu'un fait réel enjolivé à plaisir : une scène toute mythologique, remontant à une époque reculée du développement légendaire, à laquelle enfin il est permis d'appliquer dans leur rigueur les procédés d'interprétation de la mythologie comparative[2].

La déesse grecque ne peut être délivrée qu'après de longues pérégrinations. Mâyâ, de même, quitte sa demeure ; c'est au cours d'un voyage qu'elle atteint

[1] Κυανόπεπλος, Hés. *Théog.* v. 406.

[2] Le *Lal. Vist.* 99, 18 et suiv. prévoit, c'est-à-dire constate, l'incrédulité d'un grand nombre de bhikshus relativement à la naissance du Docteur.

le jardin de Lumbinî[1], où, d'abord, comme Leto d'île en île, elle erre d'arbre en arbre et de bosquet en bosquet (*Lal. Vist.* 94, 6 et suiv.); ce trait s'explique de lui-même, dès que l'on reconnaît dans le bois, où sont transportées l'une et l'autre scène, les masses nuageuses chassées à travers le ciel (la mer de la légende hellénique) et d'où jaillit l'éclair[2]. La « forêt » est si essentielle dans le récit buddhique qu'elle y reparaît par deux fois; quand Mâyâ s'aperçoit que le Bodhisattva est, sous les traits de l'Éléphant, descendu dans son sein, elle se retire dans un bois d'açokas et y fait mander son époux. Ainsi, dans ce premier cas, nous trouvons l'açoka qui, par les teintes de ses fleurs, se compare plus exactement que le plaksha au palmier[3] de l'hymne homérique, et semble mieux approprié à un emploi mythologique dont on a déjà signalé d'autres traces[4].

[1] *Lal. Vist.* 88 et suiv.

[2] L'enfantement lent et pénible de Leto ne manque ici dans le récit buddhique que pour reparaître ailleurs sous une forme nouvelle, dans la fuite du prince. C'est un trait naturaliste, qui se retrouve dans la naissance d'Héraklès. Le Véda, quand il dit d'Indra que « le génie des mauvaises naissances (Kushavâ) l'a dévoré » (*Ṛig Ved.* IV, 18, 8), que « dans le sein » de sa mère « cent forteresses d'airain l'enveloppaient » (IV, 27, 1), en marque suffisamment l'origine.

[3] Φοινιξ. Comp. Zeus *φοινικοστερόπης*, dans Pindare, *Olymp.* IX, 19. Ailleurs (Servius, *in Æneid.* III, 91; Eurip. *Héc.* v. 456, cités par Bötticher, *Baumcultus der Hellenen*, 419) il est remplacé par le laurier. Comp. sur cet emploi du laurier, Kuhn, *loc. cit.* p. 37 et suiv.

[4] Cf. ci-dessus. Quand Hanuman passe à Laṅkâ en quête de Sîtâ, c'est dans un bois d'açokas (*açokavanikâ*) qu'il la découvre; car c'est

La description de l'arbre dont s'approche la reine rappelle de très-près les peintures précédemment citées de l'arbre de Bodhi ou du Kalpadruma céleste : « il est couvert de fleurs divines..., il brille de l'éclat de toutes sortes de pierres précieuses[1], la racine, le tronc, les branches et les feuilles sont faites de toutes les pierres fines; il pousse sur un terrain pur et uni auquel un opulent gazon donne les teintes du col du paon (*μειδῆσε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν*); il reçoit les hommages des dieux Çuddhâvâsakâyikas » (*Lal. Vist.* p. 94); et le bras de Mâyâ, quand elle l'étend pour saisir la branche qui s'abaisse, « resplendit ainsi que l'éclair dans le ciel[2]. »

Les déesses accourent près de la mère d'Apollon; les Apsaras s'empressent autour de la reine (95, 1; 109 et suiv.), et soignent le jeune Bodhisattva;

dans un bois d'açokas qu'est confinée Sîtâ, ravie par le démon, et ce même bois, Hanuman s'empresse de le renverser et de le détruire pour engager la lutte contre les Râkshasas (*Râm.* éd. Gorr. Sundarak. XVI et suiv.; XXXVII, 29 et suiv.). Or, on a vu que Sîtâ est le « sillon » de feu tracé dans l'atmosphère. On a vu, d'autre part, que Hanuman et ses singes, quelque allusion que la légende ait pu ensuite cacher sous leur nom, sont essentiellement les génies de l'orage, mis au service du dieu contre l'asura. Il va sans dire que la forêt atmosphérique reparaît ailleurs dans un nombre infini de cas.

[1] Le sanskrit « vividhamaṇivicitraprabhojjvalitaḥ » ne répond pas à la version tibétaine (p. 86) : « étincelant de l'éclat de la perle maṇi » (du Cakravartin), laquelle en elle-même s'accorderait également et avec la nature de l'arbre et avec celle du maṇi.

[2] Régulièrement, il est clair que « gaganatalagatâ iva » devrait se rapporter à Mâyâ; il est pourtant plus vraisemblable que nous avons ici une disjonction anormale (dont les Gâthâs offrent des exemples) d'un composé « gaganatalagatavidyuddṛishṭiṁ » (*Lal. Vist.* 94, 20).

les Âpas védiques entourent de même le jeune Agni (*Ṛig Ved.* II, 35 al.); les nymphes méliennes, le Zeus crétois. Il va sans dire que le nectar de Thémis ou l'eau pure des déesses, ou le bain fourni par les Nâgas Nanda et Upananda (ou aussi par les dieux, *Lal. Vist.* 106, 3 et suiv.), ou, dans la légende de Zeus, le nectar du rocher et l'ambroisie des colombes, sont autant d'expressions de l'amṛita céleste d'où jaillit le feu nouveau-né[1]. A côté des langes d'or d'Apollon se place le vêtement de soie divine dont le Bodhisattva apparaît revêtu, la robe jaune (le vêtement jaune de Vishṇu) sous laquelle il resplendit déjà dans le sein de sa mère; il y faut ajouter le voile tendu par les dieux autour de Mâyâ et dont les reliefs d'Amravatî signalent assez le vrai sens en le marquant du signe sacré des pieds solaires[2].

Cependant, aucune entrave ne peut arrêter le jeune dieu : Apollon s'élance du sein de sa mère,

[1] Et ce n'est pas à une influence du baptême chrétien qu'il faut songer ici avec Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 77, et Eitel, *Three Lect. on Buddhism*, 2ᵉ édit. p. 8.

[2] Buddhagh. *Journ. as. Soc. of Beng.* 1838, p. 801. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, 2ᵉ édit. pl. XCI. Comp. encore la corbeille d'or où est placé Zeus enfant (Callim. *εἰς Δία*, v. 48) et le filet d'or où est reçu le Bodhisattva, d'après Bigandet, *Life of Gaud.* p. 34, et Buddhagh. *loc. cit.* p. 801. D'après Hardy, *Manual*, p. 145, les dieux reçoivent le nouveau-né sur une peau de tigre qui, suivant ce qui a été dit au chapitre I, rentre fort bien dans le même ordre de symboles. — Cf. aussi plus haut l'ulba hiraṇyaya de Hiraṇyagarbha et l'épithète «jyotirjarâyu» de Vena (*Ṛig Ved.* X, 123, 1). — Il est naturel que le Bodhisattva naissant ne puisse être touché par aucune main humaine (*Lal. Vist.* 95, 14 et suiv.).

aussitôt sa parole retentit; aussitôt il prend en main sa lyre et ses flèches; la voix harmonieuse et prophétique de l'orage suit sans délai l'apparition éblouissante. Quand le Bodhisattva se montre, les ténèbres, la poussière, la fumée sont chassées du ciel (98, 3). Un lotus miraculeux sort de terre; il s'y assied[1], et avec le regard de Purusha[2], avec le regard divin, il embrasse d'un coup d'œil tous les mondes[3] (96, 4 et suiv.), puis faisant sept pas[4] dans chacune des directions de l'espace, il proclame sa grandeur, ses victoires à venir; le bruit qui éclate en ce moment avertit l'univers qu'un Buddha vient de se manifester (97, 11). C'est exactement le kolâhala dont on a signalé plus haut le double aspect et la double origine, dans les phénomènes de l'orage et dans le lever du soleil. Une pareille complexité était dans l'essence même et à coup sûr dans les plus antiques applications[5] d'un mythe destiné à peindre, dans l'acception la plus générale, la renaissance du feu et de la lumière. Elle lui a permis de prendre rang

[1] Comp. les lotus qui naissent sous ses pas (*Lal. Vist.* 96, 21) et voyez plus haut au chapitre I. — Les images hiératiques du Buddha le figurent ordinairement sur un lotus.

[2] *Lal. Vist.* 114, 9, al. il est appelé « l'œil universel » (samantacakshus).

[3] « Siṁhâvalokitaṁ mahâpurushâvalokitaṁ, » dit le *Lalita Vistara.* Ce « regard du lion » est de nature à confirmer des remarques antérieures sur la signification mythologique du « lion, » et sur la signification complexe du « siṁhanâda. » (Comp. *Mahâbhâr.* XII, 12881, où Purusha est appelé *viçvadṛik siṁhaḥ.*)

[4] Sur ce chiffre voyez au chapitre I.

[5] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, 76, 77, al.

et dans la légende hellénique d'Apollon et dans la légende indienne du Buddha[1].

J'ai dit que plusieurs des éléments principaux de ce récit se retrouvaient à la naissance d'Indra, telle que la décrivent certains hymnes. Il s'agit malheureusement d'allusions peu explicites, de vers dont la suite et l'enchaînement ne sont pas sans obscurités :

« 2. Ce n'est pas (dit Indra[2], *Ṛig Ved.* IV, 18) par cette voie que, moi, je sors; voici qui est difficile : c'est en travers, c'est du côté que je me veux échapper; j'ai à accomplir bien d'autres exploits nouveaux, lutter contre l'un, m'allier avec l'autre. — 3. Il regarda disparaître sa mère : « Non, je ne [la] suivrai pas; je poursuivrai [ma carrière]! » Et dans la demeure de Tvashṭṛi Indra but le soma précieux, exprimé entre les planchettes. — 5. Comme si elle l'eût pris pour un lâche, sa mère avait caché Indra, le héros plein de force; alors de lui-même il se leva enveloppé dans son vêtement, et en naissant il remplit le ciel et la terre. — 8. La jeune [déesse] l'a rejeté[3], et Kushavâ l'a dévoré; les Âpas

[1] C'est la nuit que naît le Bodhisattva, et à la première veille que Mâyâ part pour le jardin de Lumbinî (*Lal. Vist.* 88, 16), ce trait pouvant d'ailleurs s'appliquer également aux deux aspects du personnage.

[2] Bien que ce vers soit attribué à Vâmadeva, et malgré la légende contée par Sâyaṇa, ce point est hors de doute, que l'on considère la répartition traditionnelle du dialogue comme une pure méprise, ou qu'on l'explique (cf. Kuhn, *loc. cit.* p. 143) par l'identité primitive de Vâmadeva et de Indra.

[3] *Parâsa.* La mère lumineuse (cf. *Ṛig Ved.* X, 134; Aditi, suivant

ont pris soin du dieu enfant, et Indra s'est levé avec violence. — 9. Le [démon] difforme te frappant t'a brisé la mâchoire; frappé, tu as repris le dessus, et de ta foudre tu as écrasé la tête du démon. »

A l'exception du rôle de l'arbre, on reconnaît aisément ici chacun des traits que nous venons de passer en revue. Non-seulement le dieu proclame lui-même sa puissance, mais, comme Vishṇu (*Ṛig Ved.* I, 155, 6), avec Vishṇu (cf. v. 11), il entre immédiatement en lutte contre Vṛitra, son ennemi (v. 9 et 11). Enveloppé dans les vapeurs du matin, il s'en dégage et les disperse (cf. IV, 27, 1). Au même ordre d'images correspond la disparition de sa mère; d'après le vers 12, il est également l'auteur de la mort de son père; car son père, comme le dit du Soleil un vers de l'Atharvan, n'est autre que Vṛitra lui-même[1]. Quoi qu'il en soit, ce dernier trait nous ramène à la légende buddhique, où Mâyâ meurt le septième jour après la naissance de Çâkya. Le soin même que prend le légendaire d'écarter expressé-

Sâyaṇa, ap. Muir, *Sanskrit Texts*, V, 13 n.) du dieu semble l'abandonner, comme font tous les Devas (v. 11), parce qu'il se dérobe dans les vapeurs. De même Aditi (X, 72, 8) rejette (*parâ-as*) le huitième de ses fils, Mârttaṇḍa (Vivasvat) dont nous aurons précisément à comparer tout à l'heure la naissance avec celle du Bodhisattva. D'autre part, le rapprochement de IV, 18, 6 avec VIII, 45, 4 établit entre la mère d'Indra et les Âpas une parenté étroite qui explique fort bien notre cinquième vers.

[1] Comp. le vers *Ṛig Ved.* VI, 59, 1, d'après lequel le père d'Indra est un ennemi des dieux. *Ṛig Ved.* IV, 17, 12, semble marquer qu'Indra « se soucie aussi peu de sa mère que du père qui l'a engendré. »

ment du Buddha la responsabilité de cet événement (*Lal. Vist.* 112, 6 et suiv.) est de nature à faire penser que, dans la version la plus ancienne, il en était au moins indirectement la cause.

Ici encore, on le voit, la naissance du héros et son triomphe se rapprochent et se confondent en un seul moment; nous retrouvons le même détail dans la légende certainement solaire de Vishṇu-Nain, telle que l'expose le Bhâgavata : « Le jour où Hari vint au monde se nomme Vijayâ. Les conques, les timbales, les tambourins de tout genre et les tambours de guerre retentirent..... Les Apsaras pleines de joie dansèrent; les chefs des Gandharvas firent entendre leur voix; les solitaires, les dieux, les munis, les pitṛis et les agnis prononcèrent des louanges...; les serviteurs des dieux.....firent pleuvoir des fleurs sur l'ermitage d'Aditi. Aditi étonnée fut comblée de joie en voyant que son propre fruit était le suprême Purusha qui avait pris un corps à l'aide de sa mystérieuse Mâyâ, et le chef des créatures (Kaçyapa) frappé de surprise s'écria : Victoire!...[1] » Les noms de *Jayantî, Vijaya*, etc. appliqués au jour ou à l'heure de la naissance de Kṛishṇa[2], conservent une autre trace des mêmes conceptions.

Nous ne saurions donc nous étonner de voir dès ce moment le Bodhisattva entouré de tous les attributs de sa grandeur, et des insignes mêmes du

[1] *Bhâgav. Pur.* VIII, 18, trad. Burnouf.
[2] Cf. Weber, *Ueber die Kṛishṇajanm.* p. 262.

Vijaya du Cakravartin. On ne peut, je pense, rendre compte autrement des naissances qui se produisent à l'heure même où naît le prince. Il s'agit, suivant le Lalita Vistara (p. 109), de cinq cents kulikas[1], de dix mille filles, dont Yaçomatî, la future femme du Bodhisattva; de huit cents esclaves[2], dont Chandaka, son futur cocher; de dix mille poulains, dont son coursier Kaṇṭhaka; de cinq mille éléphants, de cinq mille vaches brunes (kapilâ). Çuddhodana fait soigneusement enregistrer le tout et le donne à son fils pour son amusement. Cependant, une tige prodigieuse d'açvattha s'est élevée au centre des univers, des bois de santal, des jardins de plaisance surgissent dans chaque continent et tout autour de Kapilavastu; enfin, cinq mille trésors (nidhâna) sortent de terre et se découvrent aux yeux. La multiplication arbitraire des nombres et les divergences des différentes listes témoignent seulement du caractère secondaire et de la déformation plus avancée de ce « dânanisarga[3]. » Il est aisé, malgré tout, de re-

[1] L'éd. de Calc. porte कुलिकाशतानि, qu'il faut vraisemblablement changer en °लिकश॰. Quant au sens de « kulika, » la version tibétaine le rend par « fils de famille; » il est préférable, ainsi qu'on le va voir, de le traduire par « chef de corporation de marchands » (*Petersb. Wörterb.* s. v.). C'est du reste ce qui paraît résulter de la mention dans la liste correspondante du Sui ying king (cité par le commentateur de Wong Puh, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 140) de cinq cents marchands qui apportent des offrandes au Bodhisattva.

[2] Il faut lire sans doute दासीपुत्रश॰ au lieu de दासीश॰.

[3] Comp. Buddhaghosha, p. 801, Hardy, *Manual*, p. 146, qui ajoutent le messager Kâlodâyin, mais ne connaissent pas l'exagération

connaître dans cette énumération un reflet des Ratnas que nous avons examinés précédemment, et de mettre de la sorte un sens satisfaisant à la place d'une absurdité sans but. Yaçomatî représente le strîratna, les Kulikas le gṛihapati, Chandaka le pariṇâyaka, Kaṇṭhaka l'açvaratna, les éléphants le hastiratna, et les trésors le maṇi; si le cakra y manque, peut-être par un effet du réalisme naturel au conte, l'açvattha merveilleux, transfiguration de l'arbre à l'ambroisie, du Bodhidruma, nous reporte du moins vers les mêmes idées [1] et rappelle le Cakrapravartana [2]. Toute cette fiction vérifie ou achève la similitude des deux scènes; indiquée d'abord par la communauté du symbole principal et significatif, l'arbre, par l'identité des signes qui les annoncent l'une et l'autre [3], elle se complète par les manifestations surnaturelles (regard divin, p. 95, 96, proclama-

des nombres donnés ici. En revanche, on trouve dans des sources chinoises une pluralisation arbitraire des ratnas du Cakravartin, Eitel, *Handb. of Chinese Buddh.* s. v. Saptaratna.

[1] Relativement à la sainteté particulière des vaches brunes (*kapilâ*), voy. F. E. Hall, *Sâṁkhyaprav. Bh.* préf. p. 19, note.

[2] L'arbre (paradisiaque), le *candanapâdapa* est considéré comme un des sept ratnas du Cakravartin, dans le conte du *Kathâsaritsâgara* (CVIII, 194 et suiv.), où il se trouve, comme l'arbre de Bodhi, associé à l'eau céleste, le *saras* (v. 141 et suiv.). Pour le reste de l'énumération, qui est évidemment secondaire et modernisée, voy. CIX, v. 16 et suiv. — De même, dans la Vie de Wong Puh (p. 144, s. 18, *comment.*), nous voyons qu'une fleur d'udumbara apparaît chaque fois que naît un Cakravartin; quant à son apparition lors de la naissance du Buddha, d'après la même autorité, elle semble inspirée tant par une confusion avec le lotus (cf. ci-dessous) que par la comparaison qui se retrouve dans le *Lal. Vist.* (119, 21 et suiv.).

[3] *Lal. Vist.* 97, 13 et suiv.

tion), qui l'une et l'autre les terminent et les couronnent.

Il est curieux de constater avec quelle fidélité la légende buddhique a pu conserver et transmettre des mythes fort anciens, qui, sous cette forme particulière et définie, paraissent manquer dans les écrits des Brâhmanes. Cette scène centrale de la naissance dont on vient de signaler les principaux éléments ne peut s'isoler du reste du récit. La conception même du Docteur est entourée, comme on devait s'y attendre, des circonstances les plus merveilleuses : il descend sous la forme d'un éléphant dans le sein de sa mère; c'est la figure que consacrent « les livres des Brâhmanes. » (*Lal. Vist.* 43, 20 et suiv.) « Cet éléphant blanc sera de la plus grande taille, aura six défenses, sera caparaçonné d'un réseau d'or, sera resplendissant, aura la tête d'un beau rouge, des défenses semblables à des lignes d'or » (*Lal. Vist.* 43, 44, 63). Il ne serait pas besoin de son nom de Bodhi pour faire reconnaître à cette peinture l'éléphant du Cakravartin. Nous avons eu à rapprocher ce hastiratna d'Airâvata, l'éléphant à trois têtes[1] d'Indra; il se trouve justement que dans un épisode,

[1] Cf. par exemple *Lotus de la bonne Loi*, p. 641, 642. On pourrait se demander si le nom de « Aradschawartan » donné à l'Éléphant, dont le Bodhisattva emprunte la forme (d'après *Ssanang-Setsen*, p. 13), n'est pas une altération de Airâvata. M. Köppen (I, p. 76 n.) l'entend comme = arajovartan, c'est-à-dire dont le chemin est sans poussière. Dans le *Bhâg. Pur.* I, 3, 24, le père du Buddha s'appelle Añjana; ce nom, suivant la remarque de M. Lassen (*Ind. Alterth.* IV, 586 n.), désigne un autre des éléphants célestes.

secondaire il est vrai, Airâvaṇa se propose de fournir au Bodhisattva un palais de trente-deux yojanas disposé dans sa trompe et embelli par la présence et la musique des Apsaras[1]. Une légende du Bhâgavata raconte la lutte prodigieuse qui pendant mille ans se prolonge sur le Trikûṭa « au milieu de l'océan de lait, » entre un crocodile et un éléphant célestes; Vishṇu intervient et, brisant de son disque la gueule du crocodile, lui rend sa vraie forme, qui est celle de Hûhû, le Gandharva mugissant; quant à l'éléphant, délivré et récompensé de sa foi, il se montre *sous les traits mêmes du dieu*[2] : le héros solaire caché dans le nuage va être dévoré par le monstre ennemi, quand son disque lumineux triomphe et le fait apparaître dans sa splendeur native[3]. Des conceptions mythologiques de même ordre se manifestent clairement dans une invocation de l'Atharvan[4] dont voici la plus grande partie :

[1] *Lal. Vist.* 249, 3 et suiv. La mention expresse de la trompe (çuṇḍâ) témoigne que c'est bien l'éléphant et non le serpent Airâvaṇa (*Rgya tcher rol pa*, trad. p. 196) qu'il faut ici entendre. Il va du reste sans dire que ces deux personnages sont essentiellement identiques.

[2] *Bhâgav. Pur.* VIII, ch. II-IV.

[3] Dans le *Kathâsaritsâgara*, éd. Brockhaus, XII, 113 et suiv. ces images sont transportées à l'histoire de Lohajaṁgha. Il se cache contre le soleil dans une peau d'éléphant, et traverse la mer dans cet abri; il en est délivré par Garuḍa, qui déchire cette enveloppe de son bec, et quand il en sort, sur le rivage de Laṅkâ, il porte l'effroi dans l'âme des Râkshasas. — On peut voir dans M. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 92-3, des remarques en grande partie concordantes sur l'éléphant mythologique.

[4] *Atharva Ved.* III, 22.

« 1. Qu'elle se répande cette grande splendeur, cet éclat[1] de l'Éléphant, qui sort de vous, ô Âdityas; tous les Viçve Devas et avec eux Aditi me l'ont donnée. — 3. Cet éclat dont est doué l'Éléphant, dont est doué le Soma (râjâ) chez les hommes et dans les eaux[2], par lequel les dieux ont à l'origine obtenu la divinité, mets-moi aujourd'hui en possession de cet éclat! — 4. Cet éclat, ô Jâtavedas, que tu empruntes à l'offrande... [3]; aussi grand est l'éclat de Sûrya et de l'Éléphant divin, donnez-moi, ô Açvins, dieux aux guirlandes de lotus, un éclat aussi grand! — 5. Aussi loin que [s'étendent] les quatre régions célestes, aussi loin que pénètre la vue[4], aussi vaste descende en moi l'éclat qui est l'éclat de l'Éléphant. — 6. L'Éléphant est né le plus puissant des grands animaux; je répands sur moi sa puissance, son éclat. »

Il est bien évident que cet « Éléphant divin » (âsuro hastin) a une certaine signification mythologique, et s'il exprime à la fois et résume la force ou la splendeur du soma, du soleil et du feu, aucune conception n'en saurait mieux rendre compte que celle du nuage enveloppant le soleil. Le nom des Âdityas forme ici transition avec une légende à laquelle il a été fait allusion précédemment. Suivant

[1] *Varcas,* mot qui implique à la fois l'éclat, la force, la vie, et n'est point, par conséquent, directement traduisible.

[2] Le soma de l'autel et le soma du nuage.

[3] Le second pâda est tombé.

[4] C'est-à-dire aussi loin que s'étend le domaine de la lumière.

le brâhmaṇa [1], Aditi eut huit fils, dont sept seulement sont les véritables Âdityas; « quant au huitième, Mârttaṇḍa, elle l'enfanta sans forme distincte; il n'était qu'une matière liquide (ou molle), aussi large que haut, de la dimension d'un homme, suivant quelques-uns; » les Âdityas « le conformèrent comme est conformé l'homme; des morceaux de chair qu'ils coupèrent et jetèrent, se forma un éléphant. C'est pourquoi l'on dit qu'il ne faut point s'attaquer à l'éléphant, car il est né de l'homme [2]. Celui qu'ils conformèrent de la sorte, est Vivasvat l'Âditya. » Le Vibhâshâsûtra fait évidemment allusion à des légendes de ce genre quand il dit, à propos de la naissance du Buddha : « Le récit n'en est pas vrai littéralement; mais comme dans ce pays-là on rend un culte au soleil et que l'on honore l'éléphant, tous ceux qui rêvent de ces choses sont considérés comme heureux [3]. » A coup sûr, dans le passage du brâhmaṇa, l'éléphant paraît encore comme le voile du dieu solaire, comme la masse liquide et informe du nuage dont il le faut débarrasser, enveloppe dans laquelle il vient au monde, exactement comme notre

[1] *Çatap. Brâhm.* III, 1, 3 et suiv. cité et traduit par Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 2ᵉ édit. p. 14, 15.

[2] Ou plutôt peut-être, il a, il partage l'origine du purusha; suivant le commentaire, il a la nature ou l'origine de l'homme : « purushâjânaḥ purushaprakṛitikaḥ. »

[3] Cité dans le Commentaire de Wong Puh, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 141. Les Sautrântikas du *Lal. Vist.* font évidemment allusion à une pareille incrédulité des Vaibhâshikas, p. 99-101. Relativement aux incertitudes et aux querelles des écoles sur ce sujet, comp. Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 106.

Bodhisattva[1]; car l'on peut en réalité dire de lui ce que le vers de l'Atharvan dit des dieux, que c'est par l'« âsura hastin » qu'il parvient à l'éclat, à la splendeur, *devatâ*, à la divinité, encore que l'evhémérisme de la légende ait en quelque sorte renversé la relation, et fait de l'éléphant pour Çâkya comme un véhicule de sa condition divine à une existence humaine.

Bien que cet épisode n'ait peut-être pas une égale importance dans les Vies méridionales, l'antiquité en est suffisamment garantie : suivant la plus ancienne version chinoise de la vie de Çâkya, « Mâyâ rêve qu'elle voit un éléphant blanc, *brillant comme le soleil*, entrer dans son côté droit[2]. » Les représen-

[1] L'insistance avec laquelle le terme *purusha* reparaît à trois reprises (*purushasammita-purushâjâna-yathâyaṁ purushaḥ*) dans un passage si court, où pris littéralement il ne donne guère de sens, semble due à un lien ancien rattachant cette conception à Purusha (dans le buddhisme à un Mahâ Purusha). D'autre part, l'épithète « sphuṭitagalitarûpavân, » si cette leçon est correcte (car la traduction tibétaine : « qui a la mâchoire ouverte, » Foucaux, p. 52, en suppose une toute différente), pourrait paraître exprimer cette même indécision, cette même mollesse de formes à laquelle le brâhmaṇa fait une allusion positive. Il est néanmoins préférable de lire : « sphuṭavigalitarûpavân, » c'est-à-dire « qui a un corps clair et resplendissant. » (Sur le sens de *vigalita*, comp. *Lal. Vist.* 49, 1 ; 55, 4 ; 63, 13, al.)

[2] *Pun-hing-king* (le *Fo-pen-hing-king* de Stan. Julien, ap. Foucaux, *Introd.* p. XVI, note), cité dans le Commentaire de Wong Puh, *loc. cit.* p. 141. Je dois dire que d'après une obligeante communication du savant éditeur, M. Beal, la manière de citer familière aux auteurs chinois permettrait *a priori* d'admettre que le *Pen-hing* désigne le *Fo-pen-hing-tsi-king* (*Abhinishkramaṇa sûtra*, Wassiljew, p. 123); il lui paraît pourtant « extrêmement probable » que c'est bien le pre-

tations figurées, soit à Sanchi[1], soit à Amravatî, concordent avec ce témoignage. Dans un de ces derniers reliefs[2], l'Éléphant, en descendant du ciel, est porté par des personnages, hommes et nains, qui représentent évidemment les dieux dont le *Lalita Vistara* entoure le Bodhisattva à ce moment décisif. Dans l'un et l'autre cas, nous retrouvons l'image bien connue des devas accompagnant (*Ṛig Ved.* V, 81, 3, al.) ou soutenant (*Atharva Ved.* XIX, 24, 1; *Taitt. Saṁh.* VII, 3, 10, 1, etc.) la course du dieu solaire[3]. D'après un autre passage (*Lal. Vist.* 57, 7), les Kumbhâṇḍas, Râkshasas, Asuras, Maho-

mier *Lalita Vistara* que le commentateur a en vue. (C'est du reste «Fo-pen-hing» que porte le texte partout où M. Beal a mis «Lalita Vistara.») J'en vois une preuve dans le fait qu'au s. 18 (p. 144) le commentateur cite expressément le *Pun-hing-tsah*, c'est-à-dire l'*Abhinishkramaṇa*, et non le *Lalita Vistara*, ainsi que M. Beal l'indique par une inadvertance qu'il a bien voulu me signaler. On remarquera de plus que les citations parallèlement empruntées au Pou-yao-king, et expressément rapportées à cet ouvrage (la deuxième traduction chinoise), tendent à la même conclusion.

[1] Voyez, par exemple, Cunningham, *Bhilsa Topes*, p. 202, 203; Fergusson, pl. XXXIII, etc.

[2] Fergusson, pl. LXXIV.

[3] C'est d'ailleurs «à l'est» que descend (*cyavana*) le Bodhisattva. — Nous voyons, de même, au départ de Kapilavastu, des dieux ou des yakshas porter Kaṇṭhaka, le cheval de Çâkya, Fergusson, pl. LIX. Comp. Beal, *Cat. of buddh. Script.* p. 132, note. — C'est sans doute à des conceptions toutes voisines que se réfèrent des passages comme *Ṛig Ved.* X, 73, 10 (cité par Kuhn, *Zeitschrift für vergl. Sprachf.* I, 450), d'après lequel «Indra est sorti d'un cheval,» et *Ṛig Ved.* I, 163, 2 (cité au ch. II) qui, tout en renversant les termes, rattache l'un à l'autre, par un lien de filiation, le cheval et le soleil. — Cf. du reste ce qui a été dit plus haut à ce sujet.

ragas, etc. sont spécialement chargés de garder le Bodhisattva[1] qui, cette fois, descend sur un char (karotha rathaguptiṁ); ce sont toujours les génies de la nuit et du nuage sombre, enveloppant le soleil au matin avant son lever. Il n'est pas difficile de reconnaître un symbolisme tout analogue dans le « songe » qui, chez les Buddhistes du sud, complète l'épisode de l'éléphant. Mâyâ se voit enlevée sur un sommet de l'Himavat par les quatre Mahârâjas, dont les femmes la baignent dans une eau divine, à l'ombre d'un çâla haut de cent yojanas. Transportée ensuite à un rocher d'argent que surmonte un palais d'or, elle s'y étend sur une couche divine; tandis qu'elle se repose dans cette grotte, elle voit approcher le Bodhisattva « semblable à un nuage éclairé par la lune, » ou sous les traits d'un jeune éléphant blanc, venant d'une colline qui lui fait face[2]; il pénètre dans la grotte, portant un lotus, et passe enfin dans le côté droit de Mâyâ[3]. Le conte est ici d'une transparence extrême, et aucun de ses éléments, ni l'eau divine, ni l'arbre merveilleux, ni la montagne[4] ou la grotte du nuage (la grotte de

[1] Dans Buddhaghosha, *loc. cit.* p. 800, ce sont les quatre Mahârâjas Lokapâlas, les mêmes qui entourent le Cakravartin.

[2] Comp. la caverne du Meru d'où Vishṇu sort pour s'incarner dans le sein de Devakî, *Hariv.* v. 3178.

[3] Hardy, *Manual*, p. 142. Bigandet, p. 27 et suiv. Alabaster, *The Wheel of the Law*, p. 97 et suiv.

[4] Il est tout naturel que dans la plupart des cas, par exemple dans l'histoire de Pârvatî, la montagne atmosphérique ait été localisée dans l'Himavat.

Zeus, en Crète), ni enfin le lotus solaire et vishṇuite, ne réclame de commentaire[1].

Dans le moment où elle reçoit cette vision, rêve et réalité tout ensemble, la reine est étendue « au haut du palais[2], » sur un « lit semé de fleurs parfumées » (*Lal. Vist.* 47, 5; 48, 7, etc.); c'est exactement cette couche de crocus, de lotus et d'hyacinthes, abritée par un nuage, où Zeus repose avec Héré « sur le sommet de l'Ida[3]; » semblable à une fille des dieux (48, 17; 49, 1), environnée d'Apsaras, elle répand une vive clarté (56, 10 et suiv.). Elle est aussi entourée de cygnes (dhṛitarâshṭra ou dhârtarâshṭra[4]), en tout comparables à ceux qui, à l'heure de la naissance d'Apollon, font sept fois le tour de Délos, avec des chants harmonieux[5].

[1] Comp. la montagne d'or et les génies malfaisants dans la légende parsie du songe de Dughdha, la mère de Zarathustra, ap. Spiegel, *Erân. Alterthumsk.* I, 688 et suiv.

[2] Cf. ci-dessus à propos du Cakravartin.

[3] *Iliade*, XIV, 331 et suiv. cité par Schwartz, *Ursprung der Myth.* p. 173.

[4] *Lal. Vist.* 47, 3; 48, 13. Dans un autre passage (55, 4), où le texte est sans doute incorrect, « dhṛitarâshṭra » semblerait être le nom même du palais.

[5] Callim. *Hymn. in Del.* v. 249 et suiv. :

Κύκνοι δὲ Θεοῦ μέλποντες ἀοιδῇ
Μηόνιον Πακτωλὸν ἐκυκλώσαντο λιπόντες
Ἑβδομάκις περὶ Δῆλον· ἐπήεισαν δὲ λοχείῃ
Μουσάων ὄρνιθες, ἀοιδότατοι πετεηνῶν.

Il est superflu d'insister sur les attaches et la signification mythologiques du cygne, de son chant, de sa voix prophétique en Grèce et en Germanie. Dans l'Inde, l'oiseau légendaire est ordinairement

La légende n'abandonne pas le Bodhisattva entré dans le sein de Mâyâ. Certains dieux admirent la condescendance dont il fait preuve en consentant à subir l'impureté et la bassesse d'une naissance humaine[1]; cet étonnement sert, d'après le *Lalita Vistara* (p. 69 et suiv.), de prétexte à Çâkya pour expliquer dans quelles conditions merveilleuses il a traversé le temps de la gestation. Sur son ordre, Brahmâ apporte du ciel des Trayastriṁças, où l'a conservé la piété des dieux, une sorte de palais en miniature, un réceptacle précieux (ratnavyûha[2]) qui, dans le sein même de Mâyâ, aurait servi d'abri et de siége au Bodhisattva. « Descendu de la demeure des Tushitas, il reste assis les jambes croisées dans cette galerie (kûṭâgâra); car le corps d'un Bodhisattva qui entre dans sa dernière existence ne passe point par les diverses transformations de l'embryon[3]; mais il apparaît dans cette châsse, assis et tous les membres[4] marqués des signes caractéristiques; sa mère Mâyâdevî, plongée dans le sommeil, croit voir un grand

le *haṁsa*, mais aussi le *dhṛitarâshṭra* (cf. *Hariv.* 8585, etc. les haṁsas et les dhârtarâshṭras du monde des dieux, cité dans le *Dict. de Pétersb.* s. v. *dhârtharâshṭra.* Comp. *Dhṛitarâshṭra* comme nom d'un chef des Gandharvas et d'un Nâga).

[1] Nous retrouvons l'expression du même étonnement dans l'histoire de Kṛishṇa.

[2] Cf. 73, 9 : bhavanavyûhâḥ. Le sens précis de *vyûha* dans le style buddhique est : préparatifs, appareil. (Comp. *Lal. Vist.* 112, 14, 16; 137, 3, etc.)

[3] Désignées par les noms de *kalala*, *budbuda*, etc.

[4] Littéralement : les membres [principaux] et les membres secondaires.

éléphant descendre [en elle][1] » (75, 5 et suiv.). A en juger par ce passage, l'Éléphant ne passe que pour une vision, pour une fiction. Quelle est la réalité qu'on lui prétend substituer ? La description de cette châsse ne laisse point que d'être quelque peu confuse. Elle est, cela va sans dire, d'une couleur qui efface toutes les couleurs, d'un éclat devant lequel toutes les splendeurs pâlissent. Elle est carrée, régulière, de la hauteur d'un enfant de six mois; elle est surmontée d'une galerie au milieu de laquelle est disposé un siége (paryaṅka) suffisant pour un enfant de six mois, et dont la couleur n'est comparable qu'à celle du col[2] du Buddha; le vêtement de Mahâbrahmâ lui-même, rapproché de ce tapis, en paraîtrait éclipsé, et ressemblerait à une étoffe noire, usée par le vent et la pluie. Dans la première galerie en est inscrite une seconde, puis une troisième au centre de laquelle se trouve le siége du Bodhisattva. Toutes trois sont faites de ce santal dit *uragasâra*, d'un prix si inestimable, et l'intérieur en est tapissé de fleurs divines. Ce précieux abri est d'ailleurs tout ensemble solide comme le diamant et doux au toucher comme la soie la plus fine (*Lal. Vist.* 71-73). Cependant, les traits qui suivent aussitôt nous rejettent bien loin de ce réalisme fantastique et bizarre : « dans ce *ratnavyûha* on voit réunis les palais de tous les dieux, tant qu'ils sont, de la région du désir (73, 7 et

[1] Saṁjânîte, « perçoit, a conscience. » (Cf. *Lal. Vist.* 80, 18, etc.)
[2] Kambugrîvâ. (Cf. ci-dessus au ch. II.)

suiv.)[1]; dans cette galerie se manifestent et sont visibles toutes les sphères superposées de l'être, qui sont fondées sur les qualités de la mâyâ (l'Illusion) et les jeux de la volupté . . . Il n'est aucune sensation, forme, son, odeur, goût, toucher, qui ne se manifeste dans cette galerie . . . » Le reliquaire se transforme soudainement en une réduction philosophique et idéale de l'univers imaginaire ou réel[2].

[1] Suivant 78, 14, on y voit le reflet ou les images (pratibhâsaḥ) des dieux Trayastriṁças.

[2] Ces traits sont, pour bien juger le point en question, d'une importance décisive. Buddhaghosha (*loc. cit.* p. 800 : a womb in which a Buddho elect has reposed is as the sanctuary (in which the relic is enshrined) in a chetiyo), et, après lui, les Vies singhalaise (Hardy, p. 141) et barmane (Bigandet : the womb itself ressembled an elegant Dzedi (caitya), p. 31), font allusion à la même légende en comparant le siége du Bodhisattva au reliquaire d'un stûpa. On pourrait être tenté de croire que c'est là, en effet, la conception originale, élargie seulement et enjolivée à plaisir par les Buddhistes du nord à qui l'on prête volontiers tous les excès de folle invention. Mais il est évident que dans cette hypothèse on est incapable d'expliquer la présence des intentions spéculatives sans parler des traits mythiques et naturalistes; au contraire, la filiation et les rapprochements qui vont être établis les justifient pleinement, et rendent compte, jusque dans les détails, de cette construction fantastique. Il devient par là constant que la version plus compliquée, plus merveilleuse, conservée par le *Lalita Vistara*, est réellement antérieure à l'apparente vraisemblance des récits plus simples. La Vie siamoise (Alabaster, p. 99 et 100) confirme cette conclusion par les termes très-dignes de remarque dont elle se sert : « The grand Being dwelt in his mother's womb. . . . . sitting erect like to one of those beautiful images which men erect on jewel thrones, or *like to the great Brahma sitting in a glorious palace of the heavens*, plunged in deep meditation. » Le Koça de l'*Atharva Veda* se trouve dans la cité imprenable de Brahmâ. De même, chez les Chinois, le Fah-yan-king (ap. Wong Puh, comment. *loc. cit.* p. 141), qui connait toute la fiction du *Lal.*

Dans cette description est justement intercalé un épisode qui rompt à vrai dire l'enchaînement nécessaire de l'exposition[1] (*Lal. Vist.* 73, 10 et suiv.); je veux parler de ce lotus prodigieux qui, la nuit de la conception de Çâkyamuni, sort de terre et s'élève jusqu'au monde de Brahmâ; il renferme une goutte d'ambroisie (madhu) où est condensée l'essence même du grand chiliocosme[2], et que Brahmâ donne à boire au Bodhisattva. Cette fiction peut paraître ici hors de place; à coup sûr, elle n'est pas pour nous sans enseignements. Ce lotus n'est évidemment pas différent du lotus d'or[3], resplendissant comme le soleil, d'où sort Brahmâ, le créateur de toutes choses, qui contient en effet tout l'univers (v. 11446 et suiv.), d'où découle un liquide semblable à l'ambroisie, qui passe enfin pour la première manifestation de Vishṇu. Il est, d'autre part, indubitable que le vyûha est employé ici avec la même

Vist. compare le « dais précieux » non à un caitya terrestre, mais à « une demeure céleste. »

[1] Les mots « taṁ divyam ojovindum âdâya » (79, 5 et 6) ne peuvent guère en avoir déterminé l'interpolation; le parallélisme des autres visites divines doit plutôt les faire considérer eux-mêmes comme une addition postérieure.

[2] Cf. les « deux gouttes » qui se produisent dans le lotus cosmique, et auxquelles une légende fait remonter l'origine des démons Madhu et Kaiṭabha, *Mahâbhâr.* XII, 13470 et suiv. Cette relation avec des Asuras semble témoigner d'un souvenir de l'emploi antique de *vindu* (hiraṇyayo vinduḥ, *Atharva Ved.* IX, 1, 21; XIX, 30, 5 al.) désignant l'éclair. (Cf. Schwartz, *Sonne, Mond and Sterne*, p. 40, al.)

[3] *Hariv.* v. 11440 et suiv. Il s'agit de la représentation bien connue du lotus qui sort de l'ombilic de Vishṇu. (*Cf. Bhâgav. Pur.* I, 3, 1 et 2, etc.)

signification allégorique et mystique que le lotus. Il s'y compare, grâce à cette version intermédiaire, par les traits les plus significatifs. Les mots eux-mêmes manifestent peut-être cette parenté. La galerie du Bodhisattva porte le nom de Paribhoga, dont l'emploi ici se justifie mal par la signification la plus habituelle du mot; dans la légende du lotus, le Bodhisattva boit, *paribhuṅkte*[1] (*Lal. Vist.* 73, ult.; 74, 2), l'*ojovindu;* le voisinage de cette expression, de cette conception, peut avoir contribué à fixer ici le terme de *paribhoga;* cela n'empêche qu'il faille sans doute en chercher la source directe et première dans l'expression *paryaṅkam âbhujya*, appelée par l'importance spéciale du paryaṅka dans ce récit. Quoi qu'il en soit d'une pareille influence, ce rapprochement des termes est d'autant plus remarquable qu'un pareil emploi de *paribhoga* est, à ma connaissance, assez peu commun[2]. Si le lotus n'est visible qu'au Buddha et au Mahâbrahmâ du chiliocosme, le reliquaire est de même invisible à Çakra et à tous les autres dieux inférieurs (71, 1 et suiv.); il n'est pas jusqu'à la coupe de béryl, le çubhavaiḍûrya bhâjana, dans laquelle Brahmâ présente au Bodhisattva la goutte d'ambroisie, qui ne rappelle

[1] Il va sans dire que, à plusieurs reprises, le mot «paribhoga» est dans notre texte employé avec sa signification usuelle de «jouissance,» par exemple 109, 10 et ailleurs.

[2] P. 70, l. 21, *paribhoga* est employé au pluriel, comme nom commun et apparemment avec le sens de «tapis, étoffe,» qui confirmerait notre étymologie. (Cf. un emploi analogue, 186, 13 et 15.)

la couleur des galeries, « varṇas tadyathâpi nâmâbhijâtasya vaiḍûryasya. »

Cette comparaison répand sur les origines de ces imaginations étranges une lumière inattendue. Le symbolisme du lotus repose indubitablement sur sa signification solaire. Or on se souvient que les derniers vers de l'hymne de l'Atharvan à Purusha parlent d'un vase d'or resplendissant qui est au ciel, inondé de clartés; il a trois rais et un triple soutien, les neuf portes de la cité divine où il est enfermé achèvent de le comparer avec ce « lotus à neuf portes, enveloppé dans les trois guṇas » (qualités de la mâyâ) dont parle un autre passage[1]. Mais nous avons vu que les qualités de Mâyâ paraissent aussi dans le Vyûha du Bodhisattva, qui lui-même n'est point au fond différent du lotus et auquel s'appliquerait assez bien le nom de Koça; cet enchaînement de faits, en même temps qu'il prouve la parfaite exactitude du commentaire de M. Weber sur les vers précités, nous montre le prototype évident de notre mystérieux paribhoga, demeure du Mahâpurusha des Buddhistes, dans ce koça védique habité par un « être vivant, » qui n'est autre que Brahmâ ou Purusha; il nous laisse clairement reconnaître, dans la triple barrière qui l'entoure, l'image des trois guṇas qui enserrent le Lotus cosmique, identique de sa nature avec le Vase céleste[2].

[1] *Atharva Ved.* X, 8, 43, suivant l'interprétation de M. Weber, *Ind. Studien*, IX, 11.

[2] Dans la *Çvetâçvat. upan.* I, 4, Brahman est représenté comme

Assis dans cette galerie, le Bodhisattva resplendit comme un feu allumé la nuit au sommet d'une montagne, et visible à un et jusqu'à cinq yojanas[1]... Sa mère peut elle-même le voir enfermé dans son flanc... Comme des éclairs qui s'échappent d'un vaste nuage produisent un immense éclat, le Bodhisattva, par sa beauté et sa splendeur, éclaire la première galerie, toute de pierres précieuses, puis la seconde et la troisième, puis la personne entière de sa mère et le siége où il est assis avec elle, et le palais dont il dépasse enfin les limites pour illuminer toutes les régions de l'espace dans un rayon d'un kroça[2]. Cette splendeur pourtant est tempérée, comme l'éclat de l'or mêlé aux reflets plus sombres du béryl (vaiḍûrya). C'est ainsi qu'il reçoit les hommages, au matin des quatre Lokapâlas, à midi de Çakra, le soir des Brahmâs et d'une foule de Bodhisattvas. Ces audiences sont remarquables par le rôle important qu'y jouent les gestes du Bodhisattva: « il élève, agite, retire, repose sa main droite, brillante comme l'or, » et par là invite tour à tour ses visiteurs à s'asseoir devant lui ou à le quitter; cette mimique constitue au fond toute la scène; la présence des adorateurs célestes y sert seulement de cadre et de prétexte. « C'est là le motif, c'est là la cause,

un « cakraṁ trivṛit, » que Çaṁkara explique : « tribhiḥ prakṛitiguṇair vṛitaṁ. » Voy. au chap. v.

[1] D'après les Mongols (Schmidt, *Ssanang Ssetsen*, p. 13), le Bodhisattva entre dans le sein de sa mère « als fünffarbiger Lichtstrahl. »

[2] *Lal. Vist.* 75 et suiv.

dit le sûtra (77, 10; 80, 15), pour laquelle le Bodhisattva agite et retire sa main droite à la fin de la nuit. » Nous avons reconnu précédemment la signification lumineuse des bras et des mains[1]; on comprend dès lors la date donnée à la scène, et tous les autres détails : la lumière brillante, mais encore voilée, se répandant peu à peu à travers des obstacles, des enveloppes successives, ces rayons qui perçant l'obscurité appellent les devas, et les convient à s'asseoir à l'offrande et à la prière, ne se peuvent rapporter qu'à la naissance du soleil et à la première apparition du jour[2]. La répartition de ces scènes, ou plutôt la répétition de la scène unique à trois périodes de la journée, ne prouve rien; inspirée sans doute par la triple répétition du sacrifice quotidien, elle se trahit dans notre texte même comme secondaire : la dernière visite, celle des Bodhisattvas, qui, venant après celle des Brahmâs, est nécessairement rejetée vers le soir, se termine dans les mêmes

[1] Le texte du *Lal. Vist.* (80, 15 et suiv.) est du reste d'une parfaite netteté; l'expression : «le Bodhisattva émet des rayons de son corps,» y est employée comme synonyme de : «étend la main, etc.»

[2] Est-ce à ce rôle solaire que se rapporte la remarque du *Lal. Vist.* 77, 14 et suiv. qui représenterait le dieu solaire comme la cause première et nécessaire du réveil, de l'activité et de la joie des hommes? En tout cas, il me paraît certain qu'à la ligne 18 «bodhisattvaṁ pûrvataraṁ» doit être entendu, peut-être même lu : «bodhisattvât pûrvataraṁ.» D'autre part, ce vêtement merveilleux appelé «çatasahasravyûha,» qui ne peut appartenir qu'au Bodhisattva, et qui se trouve dans le vyûha, se compare nécessairement avec l'étoffe divine et brillante qui figure lors de la délivrance de Mâyâ. (*Lal. Vist.* 74, 14 et suiv.)

termes que la première, celle des Mahârâjas : « C'est pour cela que, *à la fin de la nuit*, le Bodhisattva..., etc. » (80, 15).

En dépit de certaines conditions particulières, peu favorables, semble-t-il, à son autorité, dans lesquelles cet épisode se présente à nous; faiblement rattachée à l'ensemble, coupée par un second épisode peut-être mal placé (l'épisode du *Lotus*, 73, 10-74, 11[1]), présentée dans d'autres sources sous une forme plus simple en apparence, plus vraisemblable et plus primitive (en apparence seulement), malgré tout, cette peinture conserve, nous l'avons vu, une réelle valeur, elle offre d'ailleurs un intérêt spécial. A côté des détails mythologiques, qui rentrent sans effort dans l'ordre de phénomènes auquel se rapporte tout le fond naturaliste de la légende, côte à côte avec certains traits d'un réalisme mesquin, il s'y rencontre des éléments spéculatifs que ce voisinage rend particulièrement dignes de remarque. Ils préparent, en effet, l'étude du personnage de la reine; ils s'y rattachent étroitement, et cela par ses caractères philosophiques et divins, si vite oubliés de la légende; l'adjonction de tout le morceau doit remonter à une époque ancienne, où subsistait encore une conscience assez claire des origines de Mâyâ.

[1] Remarquez en cet endroit même certaines divergences des manuscrits notées par Râjendralâla Mitra, p. 73, note 3. Un grand lotus miraculeux apparait aussi à la naissance du Bodhisattva, d'après le *Lal. Vist.* 95, 77.

Ce nom de la mère supposée de Çâkyamuni était trop évidemment allégorique et fictif; on l'a dès longtemps considéré comme appartenant à une addition, à un remaniement tout légendaire, nullement historique[1]. Mais en présence des résultats précédemment obtenus et des observations que j'ai encore à présenter, ce fait prend, avec une importance particulière, une signification nouvelle qu'il est nécessaire de préciser. Étant démontré le caractère rigoureusement mythologique de tout le récit, nous ne saurions nous contenter de penser, avec M. Lassen, que le nom de Mâyâ ait supplanté, par une substitution en quelque sorte accidentelle[2], le nom réel et historique de la mère du Docteur. L'influence même, évoquée par M. Weber, des doctrines du Sâm̃khya sur le buddhisme, ne suffit pas à rendre compte de la présence de ce nom. Sans faire valoir d'autres considérations, mâyâ, comme terme philosophique et technique, n'est pas une création de ce système; il n'y pénétra que par une accession toute secondaire, par voie de synonymie et en vertu d'une identification avec la prakṛiti de Kapila, trop contraire aux tendances réalistes de cette école pour n'être point artificielle et postérieure. Mâyâ, dans le Sâm̃khya, n'appartient ainsi qu'à l'école dé-

[1] Lassen, *Indische Alterth.* II[2], 72. Köppen, I, 76, sans parler de Wilson, le plus sceptique de tous les critiques à l'égard de la légende de Çâkyamuni, en général, *Journ. Roy. As. Soc.* XVI, 247. Weber, *Ind. Litteratur*, p. 248.

[2] Sur la manière dont se serait produite cette substitution, comp. *Ind. Alterth.* III, 394.

signée par Colebrooke comme le Paurâṇika Sâṁkhya[1]; or jusque dans des livres comme le Vishṇu purâṇa qui en est une des autorités, l'effort de ce syncrétisme réfléchi est bien reconnaissable[2]. Mâyâ n'y a point été introduite par le système sâṁkhya; on a, au contraire, cherché à y concilier sa présence avec les vues propres de cette doctrine. C'est pourtant des récits purâniques que se rapproche le plus remarquablement la tradition des Buddhistes. Quelque influence qu'y aient pu exercer telles ou telles tendances spéculatives, les purâṇas sont avant tout, par leur nature même et leur destination, des œuvres mythologiques et religieuses. Cette observation s'applique tout particulièrement au rôle qu'y joue Mâyâ ou la Mâyâ.

Dans sa généralité, la comparaison entre les purâṇas vishṇuites et la tradition buddhique est ici tout à fait frappante : d'une part, le dieu suprême (Purusha) descend sur la terre en s'incarnant dans une mortelle et se rend sensible au moyen de sa mâyâ; de l'autre, Mâyâ donne un sauveur au monde en concevant d'une façon miraculeuse un fils qui était un dieu, un roi des dieux[3], et qui à sa nais-

[1] Colebrooke, *Essays*, I, 236.

[2] Colebrooke, *loc. cit.* p. 242. *Vishṇu Par.* IV, 264 et suiv. *Brâhma Par.* ap. Çaṁkara, in *Çvetâçvat. upan.* I, 3 : « Eshâ caturviṁçatibhedabhinnâ mâyâ parâ prakṛitiḥ. » De même, le vers souvent cité de la *Çvetâçvat. upan.* (IV, 10); tandis que I, 3, *Çakti* semble employé comme synonyme de Mâyâ (Cf. *Indische Alterth.* IV, 631.)

[3] Les vingt-cinq mille Çâkyas qui naissent en même temps que le Bodhisattva (*Lal. Vist.* 107, ult.) ne peuvent même s'expliquer

sance porte tous les signes caractéristiques du Mahâpurusha ou de Purusha Nârâyaṇa. Je ne méconnais point certaines différences; elles ne laissent pas que de s'expliquer aisément. Il est certain, par exemple, que la naissance du Bodhisattva n'est point donnée positivement comme une incarnation; son séjour dans le ciel est présenté comme une autre existence immédiatement antérieure; il n'en est pas moins vrai que toute la légende dément des affirmations inspirées par des considérations dogmatiques qui lui sont extérieures et primitivement étrangères : le dieu des Tushitas ne renaît point, il se transforme en passant par le sein de Mâyâ [1]; si en bonne théorie le Buddha doit être un homme, le Buddha de la légende d'un bout à l'autre est un dieu. Aussi n'est-ce pas un simple hasard que cette condition du futur Buddha dans les rangs des dieux; c'est là un passage fixe, nécessaire; le premier Buddha à venir a pris, au moment de la descente de Çâkya, sa place dans le

que par une conception très-analogue à celle qui fait naître les dieux dans la tribu des Yâdavas, au moment de l'incarnation de Vishṇu comme fils de Vasudeva. (*Vishṇu Pur.* IV, 290). Comp. encore *Lal. Vist.* p. 49 et suiv.

[1] On remarquera du reste que le ciel des Tushitas ne dépasse pas la sphère des anciens cieux brâhmaniques et n'appartient pas encore aux étages tout allégoriques du Rûpadhâtu ou de l'Arûpa. Relativement à cette origine d'un dieu *solaire*, descendant du Tushita, on peut comparer le *Vishṇu Pur.* (I, 15, 90 et suiv.; ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 119 et suiv.), d'après lequel les Âdityas de ce Manvantara étaient antérieurement les dieux Tushitas. — Ce qui caractérise l'avatâr à la différence d'une naissance ordinaire, c'est, suivant les termes du *Vishṇu Pur.* IV, 256, « qu'il n'est pas la conséquence de

gouvernement des cieux[1]. C'est, sous une forme bien peu altérée, l'expression même de la doctrine des avatârs : la permanence du Purusha suprême, à travers les intermittences de ses réalisations et de ses missions terrestres. En second lieu, si Mâyâ joue un rôle important dans les récits mythologiques des Brâhmanes, elle n'y figure pas expressément comme la mère ou l'origine du dieu fait homme. Il s'y trouve au moins bien des expressions pouvant servir de point d'attache à un développement légendaire dans ce sens. Le Bhâgavata parle de Prithu «yo devavaryo 'vatatâra mâyayâ» (IV, 16, 2)[2]; ailleurs, il déclare que «c'est par sa Mâyâ, au moyen de Mâyâ que Bhagavat a revêtu un corps» (mâyayedam upeyavân, III, 15, 5). Dans le Vishnu purâna, Vasudeva dit de Krishna : «Kayâ yuktyâ vinâ mâyâm so'smattah sambhavishyati. — Comment pourrait-il naître de nous sans Mâyâ[3]?» Un autre passage

la vertu ou du vice, ni d'un mélange quelconque de l'une et de l'autre, qu'il a pour seul objet de maintenir la religion sur la terre.» Au fond, cette condition se trouve remplie dans la naissance du Buddha avec une exactitude d'autant plus remarquable que le cas est, au point de vue du dogme buddhique, exceptionnel et même, en un sens, illogique.

[1] *Lal. Vist.* 43, 7 et suiv.

[2] Au vers 11 du même chapitre, il est dit «issu de Vena, comme le feu de l'arani — venâranyutthito 'nalah,» une comparaison qui rappelle en quelque manière la naissance de Çâkya, entendue dans le vrai sens du symbolisme qui l'entoure.

[3] *Vishnu Pur.* éd. F. E. Hall, V, 43, note *. L'épisode de Mâyâ, dans la naissance de Krishna (IV, p. 271), montre précisément quelles amplifications légendaires pouvaient aisément sortir de ces expressions ou d'autres analogues.

témoigne plus directement de cette transition d'idées dont nous cherchons la trace; je veux parler des louanges adressées par les dieux à Devakî, la mère de Kṛishṇa. En dépit de la place spéciale faite à Mâyâ-Yoganidrâ dans la légende, Devakî y est elle-même célébrée comme identique à Prakṛiti, qui dans le système du purâṇa se confond avec Mâyâ et n'en est théoriquement qu'un autre nom [1]. Il est évident, en effet, que la doctrine de la mâyâ, seul objet ou mieux seule raison d'être de toute perception, constituant en conséquence le médium inévitable par lequel l'Esprit suprême devait passer pour revêtir les apparences illusoires de la réalité corporelle et de la vie terrestre, pouvait mener aisément la légende à faire de cette mâyâ, sans qui il n'existerait pas pour les hommes et parmi eux, l'origine même de sa vie, sa mère mortelle. Mais nos textes buddhiques ne se contentent pas de nommer la mère du Buddha; et ce n'est pas assez de cette remarque pour expliquer tous les détails de son rôle.

Mâyâ est, dans la langue religieuse, un mot très-ancien, les hymnes védiques ne le connaissent pas seulement avec le simple sens de « habileté, savoir-faire [2]; » dans un emploi un peu différent, il s'ap-

[1] *Vishṇu Pur.* IV, p. 264 et suiv. Je puis renvoyer aussi au passage de la *Cûlikâ upan.* auquel je reviendrai tout à l'heure. Il serait aisé de multiplier les exemples pareils; je rappellerai seulement le vers du *Mahâbhâr.* XII, 12681 et suiv. qui représente Prakṛiti comme le « yoni » d'où sont sortis Nara et Nârâyaṇa, c'est-à-dire Purusha Nârâyaṇa.

[2] *Ṛig Ved.* III, 60, 1, les mâyâs des Ṛibhus, X, 53, 9, les mâyâs

plique, surtout au pluriel, aux ruses, c'est-à-dire aux formes changeantes soit des dieux soit, plus souvent, des démons du nuage; et la mâyâ qu'Indra met en œuvre contre son ennemi (*Ṛig Ved.* I, 11, 7; 86, 4; IV, 30, 12) est suffisamment expliquée par des vers comme (III, 53, 8) : « Maghavan se manifeste sans cesse sous des formes changeantes, s'enveloppant de déguisements (mâyâḥ)[1] » (comp. VI, 47, 18). Il oppose ses mâyâs aux mâyâs du Dânava[2] (I, 32, 4; II, 11, 10). La mâyâ apparaît d'autre part comme l'attribut le plus général, l'expression la plus relevée de la puissance divine : c'est par sa mâyâ qu'Indra a établi le ciel sur ses fondements (II, 17, 15); la mâyâ d'Agni protége contre les ennemis (VIII, 23, 15); de même (II, 27, 16) les mâyâs des Âdityas[3]; mais je veux parler surtout de la

que connaît Tvashṭri. Cf. *Atharva Ved.* XII, 1, 8, les mâyâs des sages, et *Vâjas. S.* XXIII, 52 : « tu ne me surpasses point en sagesse (mâyayâ). »

[1] C'est à coup sûr à des conceptions très-voisines que se rattache la légende du *Kâṭhaka*, citée par M. Weber, *Ind. Stud.* III, 479 note, d'après laquelle Indra s'éprend d'une Dânavî, qu'il suit parmi les Asuras, changeant tour à tour d'apparence, femme parmi les femmes, mâle parmi les mâles. — Mâyin serait directement appliqué au nuage (abhra). *Ṛig Ved.* V, 48, 1, si, comme je le pense, il faut au lieu de « mâyinî » qui ne s'explique pas sans violence (Sây. : âgneyî çaktiḥ. . . prajñâvatî satî), il faut lire « mâyini » en rétablissant un parallélisme exact avec le vers 3.

[2] Comp. *Aitar. Brâhm.* VI, 36, les dieux poursuivant les Asuras « yuddhena » et « mâyayâ. »

[3] *Ṛig Ved.* V, 78, 6, parle des mâyâs des Açvins dans ces deux vers curieux pour nous : « Ouvre-toi, ô arbre, comme le sein d'une femme qui enfante; écoutez, ô Açvins, mon invocation, et délivrez Saptavadhri. — Pour le ṛishi Saptavadhri, effrayé et suppliant, ô

« grande mâyâ » de Mitra et de Varuṇa (III, 61, 7), ou, ce qui revient à peu près au même, de Varuṇa âsura (V, 85, 5) ou simplement de l'Asura, de l'Être divin par excellence (cf. *Ṛig Ved.* VIII, 42, 1). Comme il est naturel, c'est surtout l'origine du soleil ou du feu qui est rapportée à ce pouvoir suprême. Le soleil est l'« instrument resplendissant » de la mâyâ de Mitra et de Varuṇa (V, 63, 4), il est l'ouvrage de cette mâyâ de Varuṇa « qui, par le soleil, a créé (*vi-mame*, rac. *mâ*) la terre » (85, 5). C'est grâce à la mâyâ (mâyayâ) que Agni, le hotṛi divin et immortel, marche en tête (avant le jour) ramenant les rites sacrés (III, 27, 7). Agni resplendissant sur le sein de sa mère est sorti des entrailles de l'Asura, le maître de la mâyâ (comp. X, 31, 6 et 92, 6); et il faut, je pense, reconnaître le feu sacré et le soleil dans les deux « enfants joueurs » qui, produits par Mâyâ, entourent le sacrifice, et dont l'un considère toutes les créatures, tandis que l'autre renaît sans cesse, maintenant l'ordre et la régularité

Açvins, par votre pouvoir divin (*mâyâbhiḥ*), ouvrez et puis refermez l'arbre en le courbant. » Il est impossible de reconstituer le mythe sur une allusion si rapide, et le conte absurde de Sâyaṇa n'a d'autre intérêt que de constater, ce qui du reste est de soi assez clair, qu'il faut séparer ces deux vers du précédent, qui se rapporte à une légende différente, connue par d'autres passages védiques (Muir, *Sanskr. Texts*, V, 247. — Sonne, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* X, 330 et suiv.), et également rattachée au nom de Atri Saptavadhri. Serait-il téméraire de supposer ici, étant donnée la nature ignée d'Atri, un mythe très-analogue à celui du Buddha? Il aurait montré le ṛishi sortant de l'arbre, encore que l'épithète « bhîtâya » ne permette pas de songer à sa naissance même.

des temps[1] (X, 85, 18). L'idée et le nom de Mâyâ put de la sorte se lier aisément au dieu solaire; ainsi doit s'entendre ce passage, d'après lequel « les sages voient en esprit l'oiseau (solaire) orné, enveloppé, de la mâyâ divine » (aktam asurasya mâyayâ, X, 177; comp. I, 163, 6, cité plus haut[2]). Ce mysticisme, clairement fondé sur une base naturaliste très-ancienne, n'est séparé que par des nuances de celui qui s'exprime dans certains écrits d'une rédac-

[1] MM. Haas et Weber, *Ind. Stud.* V, 272, 184, entendent « le soleil et la lune; » mais en appliquant « candramas » au soleil, dans un sens étymologique (cf. *Atharva Ved.* XIII, 2, 12 : divi tvâtrir adhârayat sûrya mâsâya kartave; et en parlant d'Indra, *Ṛig Ved.* X, 138, 6 : mâsâṁ vidhânaṁ adadhâ adhi dyavi), on est, je pense, plus près de la vérité. Pour une conception d'Agni et du soleil comme de jeunes enfants, les analogies sont nombreuses et connues. Comment d'ailleurs appliquer à la lune la qualification de « ahnâṁ ketuḥ, » lumière du jour, ou, à tout le moins, signal du jour? Comment la faire venir au « point du jour » (ushasâm agraṁ, et non : agre, qui serait : avant l'aurore)? C'est le soleil qui, en ramenant le sacrifice « distribue l'offrande aux dieux. » Le vers 18 se retrouve *Atharva Ved.* XIII, 2, 11, avec cette variante : « l'un contemple tous les êtres, les harits (coursiers solaires) emportent l'autre sur un char d'or (? hairaṇyaiḥ); » il est clair que le second pâda doit ici être appliqué au dieu solaire; le premier, identique dans les deux cas, ne pouvant dès lors désigner que Agni. — Cf. cependant *Atharva Ved.* X, 9, 13, où le jour et la nuit sont représentés comme des jumeaux (putrâ mithunâso).

[2] La mâyâ est de même transportée à Âditya, le dieu solaire, dans des vers de l'*Atharvan* (XIII, 2, 1 et suiv.), qui par plusieurs expressions se rapprochent fort de ceux-ci; ils louent « le soleil, le gardien de l'univers, l'oiseau rapide qui vole à travers l'océan..., qui par sa puissance se meut à l'orient et à l'occident, qui par sa mâyâ fait le jour et la nuit, l'un brillant, l'autre ténébreuse (ahanî nânârûpe). » (Comp. encore *Ṛig Ved.* X, 123, 6, al.)

tion bien plus moderne. La Cûlikâ upanishad[1] parle, par exemple, du « Haṁsa brillant . . . qui toujours revient briller . . . en perçant les ténèbres sans voix[2] ; » mais ce dieu tout solaire, comparé à un « enfant porté [dans le sein de sa mère], » on ne peut le voir que mentalement et comme un être dépourvu de toute qualité ; il « contemple » Mâyâ, qui pénétrée par lui « enfante à cause de Purusha, » et cette mâyâ n'est autre que la « vache sans voix, aux couleurs mélangées, » la vache merveilleuse qui produit tous les vœux (sarvakâmadughâ). Ainsi, bien que représentant d'abord une idée réfléchie et abstraite, dans un ouvrage qui manifeste d'ailleurs un état avancé de la spéculation, Mâyâ ou la Mâyâ se résout finalement en un type mythologique et populaire.

A côté de la Mâyâ divine, le Véda connaît aussi une mâyâ démoniaque, les « adevî mâyâḥ, » les ténèbres répandues par les esprits méchants que dissipe Agni (V, 2, 9) ou dont triomphe Indra (VII, 98, 5). Le nom même d'asura mâyâ ou âsurî mâyâ dut, par une confusion très-naturelle, contribuer à en faire l'apanage spécial des « Asuras. » Pour eux, la vache créatrice, Virâj, est Mâyâ[3] ; d'après le Çatapatha, quand tous les êtres se présentent devant Prajâpati pour obtenir les éléments essentiels de leur

[1] *Indische Stud.* IX, 10 et suiv.

[2] Les ténèbres de la nuit, je pense, opposées à l'obscurité bruyante de l'orage. Comp. la vache « sans voix. »

[3] *Atharva Ved.* VIII, 10, 22.

existence, « aux Asuras il donne les ténèbres (tamas) et la mâyâ, et à cette pensée : Voici l'Asuramâyâ ! les créatures furent comme anéanties[1]. » Cette confusion, dans un terme unique, de notions originairement différentes et de plus en plus différenciées, l'égale application d'épithètes telles que mâyin, mâyâvin, tant aux génies malfaisants qu'aux représentants de la divinité suprême[2], fit qu'en revanche on s'accoutuma à ajouter au terme équivoque une épithète distinctive; on parla de l'âsurî mâyâ, mais aussi de la daivî ou devî mâyâ[3], d'où est sortie la Mâyâ devî des textes buddhiques, et peut-être aussi la qualité de reine (devî) que lui attribue la légende[4]. Ces deux aspects, l'un démoniaque, l'autre divin, se trouvent rapprochés et, en quelque sorte, condensés dans le personnage non pas allégorique, mais bien mythique de Mâyâvatî (ou Mâyâ ou Mâyâ

[1] *Çatap. Brâhm.* II, 4, 2, 5. Cf. la mâyâ de cette asurî qui lutte contre Indra, dans la légende du *Çâṁkh. Brâhm.* citée dans les *Ind. Stud.* V, 453 et suiv.; l'asuramâyâ des prêtres Kilâta et Akuli (M. Müller, *Journ. Roy. As. Soc.* n. s. II, 442 et suiv. surtout p. 455 et suiv.). Dans les combats divins, et parmi les armes merveilleuses, l'âsurî mâyâ (par exemple *Mahâbhâr.* III, 765, etc.), ailleurs pânnagî Mâyâ (*Hariv.* v. 9387), paraît à plus d'une reprise.

[2] Depuis le Namuci mâyin et l'Asura mâyin du Ṛig. De même pour d'autres dérivés ou composés de mâyâ.

[3] Devî mâyâ, comme *Bhâgav. Pur.* I, 8, 16; II, 3, 3, al. — La corrélation était dans ce cas si étroite qu'elle se manifeste d'une façon indirecte mais certaine dans des vers comme *Bhagav. Gît.* VII, 14, 15 (daivî mâyâ — âsuraṁ bhâvaṁ).

[4] Quant à l'autre nom « Mahâmâyâ, » il se retrouve à côté de Mâyâ dans les Purâṇas (*Vishṇu Pur.* IV, 260, note, al.), et n'a pas de signification particulière (cf. Mahâpurusha).

devî). Tour à tour femme du dieu Kâma-Pradyumna et de l'asura Çambara, elle demeure finalement aux mains de son maître légitime, le fils divin de Kṛishṇa, issu du poisson atmosphérique. Cette Mâyâ n'est donc qu'un autre nom de la femme du nuage, sans cesse disputée entre les devas et les daityas[1]. Une signification analogue se cache peut-être au fond de cette Mâyâ du barattement créée par Vishṇu pour tromper les asuras[2]. Quoi qu'il en soit, cet exemple montre au moins comment Mâyâ a pu, en dehors d'influences philosophiques spéciales, trouver sa place dans des récits d'un naturalisme populaire. Il nous ramène, par l'ordre de symboles auquel il touche, au rapprochement signalé tout à l'heure de Mâyâ et de la vache Pṛiçni.

Un vers du Yajus[3] supplie Agni de « ne point porter atteinte au plus haut du ciel, à la brebis née par delà l'atmosphère, l'abri de Tvashṭṛi, l'ombilic de Varuṇa, la grande mâyâ divine aux mille formes » (mahîm̃ sâhasrîm asurasya mâyâm̃); les vers précédents (42, 43) le priaient de même d'épargner le « cheval né au sein des eaux, le fils des fleuves [cé-

[1] Sur cet emploi de Mâyâ rapproché de son rôle d'arme divine, comp. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 395, et le vers (V, 30, 9) qu'il cite : « Des femmes l'Asura a fait des armes. »

[2] Comp. la légende de Çiva poursuivant Mâyâ sans la pouvoir atteindre. (*Bhâgav. Pur.* VIII, 12.) Dans le *Çatap. Brâhm.* et l'*Aitar. Brâhm.* les mâyâs de Vâc ou de Kadrû et Suparṇâ (mâye, *Çat. Brâhm.* III, 2, 4, 1) sont certainement liées aux symboles du nuage (cf. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 525 et suiv.).

[3] *Vâjas. Sam̃h.* XIII, 44. Ailleurs (XI, 69) la terre (Pṛithivî) est appelée âsurî mâyâ.

lestes],» et la «vache virâj (ou : resplendissante) qui est Aditi.» Cette brebis, la même qui, d'après l'Atharvan, «fait reverdir les arbres et les couvre de feuillage [1],» la vache et le cheval se rapportent également à des conceptions cosmogoniques très-anciennes, toutes naturalistes et point spéculatives dans leurs origines[2]. Ce qui n'empêche point qu'elles ne reparaissent plus ou moins complétées ou dénaturées, à une période suivante, plus avancée dans la spéculation. Ici comme pour Purusha, comme pour les trois guṇas, comme pour la distinction entre nâma et rûpa, la réflexion originale s'est volontiers voilée sous des figures et des expressions tradition-

[1] Weber, *Ind. Stud.* V, 444.

[2] Le rôle cosmogonique de la Vache, soit comme mère des dieux ou de certains dieux, soit comme agent créateur universel, reparaît assez fréquemment. M. Weber y a insisté à plusieurs reprises (*Ind. Stud.* V, 443 et suiv.; IX, 13; XIII, 129-130, etc.); je ne m'explique pas, étant données les analogies qu'il signale lui-même, dans l'Avesta, dans l'Edda et ailleurs, étant donné le rôle de Vâc, et plusieurs traits encore auxquels il nous renvoie, qu'il hésite à reconnaître dans cette vache multicolore, au lieu d'une allégorie très-peu naturelle (die *bunte* Naturkraft), la vache nuageuse, toujours identique sous des noms divers (pṛçni, virâj, surabhi, etc.), et dont l'antique fonction cosmogonique, antérieure à tout système spécifiquement indien, est garantie par la comparaison des mythologies congénères. Si l'école a fait passer ensuite dans ses théories plus ou moins systématiques, en les complétant suivant leurs exigences, des images qui pour elle n'avaient plus qu'une valeur mystique obscure, il n'en est pas moins vrai qu'elle les a, non pas créées de toutes pièces, mais reçues toutes faites, pour les modifier à peine. Vishṇu est «pṛçnigarbha» (*Bhâg. Pur.* VIII, 17, 26) au même titre que les Âpas (*Ṛig Ved.* X, 123, 1) ou les Maruts «pṛçnimâtaraḥ.»

nelles, alors même qu'elle n'a point usé tout son effort dans les fantaisies de ce mysticisme stérile des brâhmaṇas, infiniment plus obscur que profond.

Il n'en est pas autrement de la mâyâ : elle existait dans la langue religieuse bien avant la constitution des écoles philosophiques définies qui nous sont connues; elle doit à ces origines d'avoir persisté à travers toutes les évolutions des théories et des idées. La mâyâ n'est point une création du Sâṁkhya; dans le Vedânta, son introduction paraît également postérieure ainsi que la conception qu'elle y représente [1]. Si, à la fin, elle a trouvé place également dans la terminologie des deux sectes, et avec des significations différentes, contradictoires même, c'est justement parce qu'elle n'appartenait à vrai dire ni à l'une ni à l'autre [2]. M. Lassen a dès longtemps remarqué que, jusque dans la Bhagavad Gîtâ, elle a, dans le conflit de ces interprétations rivales, conservé une signification qui ne se confond ni avec l'une ni avec l'autre, mais qui, en revanche, se relie aisément à son plus ancien emploi [3].

[1] Colebrooke, *Miscellan. Essays*, I, 377.

[2] Devî-Durgâ est à son tour identifiée avec la mâyâ vishṇuite, non-seulement dans le Devî-Mâh. du *Mârk. Par.* (LXXXI et suiv.), mais dans le *Vishṇu Pur.* (IV, 260 et suiv.).

[3] *Bhagav. Gîtâ*, éd. Schlegel et Lassen, préf. p. XXIV et suiv. Des passages comme les vers extraits par M. Aufrecht (*Catalogus Cod. Sanscrit.* p. 81ᵃ) du *Devî-Bhâgavata* trahissent, malgré le sens comparable qu'y semble garder Mâyâ, l'influence de doctrines différentes sur les Çaktis divines : « Oui, dit Mâyâ, je réside dans tous les dieux, encore que sous des noms divers; je suis leur énergie;

En résumé, l'on peut se convaincre d'abord que la présence de Mâyâ dans la légende buddhique ne se rattache nécessairement à aucune école précise de philosophie; que ce nom appartient aux couches les plus profondes des doctrines religieuses de l'Inde. Dans les plus anciens monuments où il figure, se rencontrent des éléments multiples d'un développement aussi bien mythologique que spéculatif. Le titre complet de Mâyâ devî conserve même une trace sensible de ces commencements. Susceptible d'entrer dans le courant populaire, Mâyâ répondait aussi à des notions générales et abstraites. A ce double point de vue elle fait, en quelque sorte, pendant au personnage de Purusha dont elle est dans les purâṇas le constant corrélatif. Mâyâ est la mère de Purusha fait homme; son importance religieuse est toute dans ce lien qui la rattache à la doctrine des Avatârs[1]. Elle ne pouvait en aucun cas revêtir le

c'est moi qui accomplis leurs exploits. J'appartiens à Indra et à Brahmâ, à Rudra, à Vishṇu-Vâmana, à Vishṇu, à Çiva, à Varuṇa et à Kumâra, à Vishṇu-Nṛisiṁha, aux Vasus. Quand il faut une intervention céleste, je descends dans les dieux, etc.. . . . . . » La même tendance se manifeste dans l'histoire de la naissance de Devî, donnée par le Devî-Mâhâtmya (*Mârk. Pur.* LXXXII, 8 et suiv.). — Çaṁkara (*Comment. des Brahmasûtras*, éd. de la *Bibl. Ind.* I, 133) représente surtout la Mâyâ comme permettant à Purusha de se rendre sensible, perceptible (cf. *Bhâgav. Pur.* II, 5, 18 : guṇâ gṛihîtâ mâyayâ vibhoḥ). Dans ces cas et dans une foule d'autres, il est facile de reconnaître les traces du rôle ancien de Mâyâ dans la doctrine des incarnations, comme intermédiaire entre l'existence absolue du dieu souverain et sa vie mortelle.

[1] D'où son titre spécial de « Vaishṇavî Mâyâ, » par exemple, *Vishṇu Pur.* V, 44, note; *Mârkaṇḍ. Pur.* XI, 19, etc.

caractère fortement accusé des types franchement naturalistes. Elle traverse la tradition buddhique comme une ombre rapide, et remonte au ciel dès que sa fonction spéciale est remplie. Cependant, dans cette trame légère plusieurs traits méritent l'examen : ce sont autant de témoignages à l'appui des observations qui précèdent.

Le dogme, cher surtout aux Mongols[1], de la virginité de la mère du Buddha, dogme dont l'existence est expressément constatée par saint Jérôme, est contenu en germe dans toutes les versions de la légende; dans toutes, le roi Çuddhodana paraît parfaitement étranger à la conception, purement miraculeuse, du Bodhisattva[2]. Du point de vue mythologique, c'est en effet la branche qu'elle tient à la naissance qui en vérité féconde Mâyâ[3]; dans son acception philosophique, elle n'était pas moins vouée d'abord à la virginité, ne pouvant être fécondée que par le dieu même qu'elle doit porter dans son sein[4]. Sa seule préparation consiste en des œuvres religieuses qui paraissent, dans le *Lalita Vistara*, aussi peu motivées qu'il est possible. La reine, sans aucune cause appréciable, se rend auprès

[1] Köppen. I, 76, 77.

[2] Et d'autre part la mère du Bodhisattva n'a pas encore enfanté (aprasûtâ), *Lal. Vist.* 27, 13; 28, 21.

[3] Comp. la légende romaine de Junon, concevant Mars au contact d'une fleur, dans Ovide, *Fastes*, V, 255 et suiv.; ap. Bötticher, *Baumcult. der Hellenen*, p. 30, 31.

[4] Dans un passage de la *Taitt. Sañh.* cité ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 53, Aditi est la « femme de Vishṇu. »

du roi pour lui manifester le désir de vivre dans la continence, de se livrer à toutes sortes de pratiques (vrata), de bonnes œuvres; elle veut se retirer, accompagnée seulement de ses femmes, dans les parties supérieures du palais[1], où, bientôt après, le Bodhisattva va s'incarner en elle. La légende a bien senti qu'il y avait là une lacune, et, dans des versions postérieures, cette résolution est amenée ou justifiée par une prétendue fête que les habitants de Kapilavastu auraient eu la coutume de célébrer au temps même où est placé l'événement[2]. Qui ne voit combien la narration invraisemblable du *Lalita Vistara* est nécessairement plus fidèle à la tradition et aux origines? Dans la légende de Vishṇu-Nain[3], Aditi se concilie la faveur de Vishṇu par le *Payovrata*, l'offrande du lait, « qu'on nomme le sacrifice universel et dont les austérités sont l'essence..., qui est l'ensemble des observances religieuses et des meilleures règles morales. » Il est vrai qu'Aditi a en vue un but précis; elle désire un fils capable de venger contre Bali, l'Asura, la défaite et la chute des Âdityas, ses enfants. Cela signifie, puisque la victoire du Nain n'est autre chose que le triomphe du soleil sur les ténèbres de la nuit, toutes-puissantes depuis la veille, qu'il faut la prière et l'offrande, la pratique régu-

[1] *Lal. Vist.* 45, 18 et suiv. Il est clair que les huit prodiges qui précèdent immédiatement ne sont pas donnés comme un avertissement pour Mâyâ.

[2] Voyez par exemple Hardy, *Manual*, p. 141.

[3] *Bhâgav. Pur.* VIII, 16, 24 et suiv.

lière et religieuse des rites consacrés, pour ramener le jour à l'horizon, et maintenir dans la nature cet ordre, cette harmonie universelle qui signale la conception d'Aditi, tout comme celle de Mâyâ[1]. La même raison veut que Vishṇu-Nain, ainsi que s'exprime le brâhmaṇa[2], conquière « par le sacrifice » le monde pour les devas. Le sacrifice est inséparable de la renaissance du dieu solaire[3]; le Yajñapurusha est inséparable du Purusha céleste[4]. Il n'est pas besoin de rappeler les traits sans nombre qui, dans les hymnes, à propos du sacrifice du matin ou du soleil levant, expriment des idées de ce genre. Elles s'étaient d'autant mieux établies dans l'imagination indienne, que les spéculations brâhmaniques tendirent à exagérer de plus en plus la croyance, déjà si forte dans le Véda, à la puissance directe et souveraine du sacrifice. Par ce côté, comme mère du héros solaire, Mâyâ se pourrait aisément comparer à Ushas, à l'Aurore, « qui dissipe les esprits malfaisants, protége les cérémonies, naît dans les cérémonies, répand la joie, éveille les

[1] *Bhâgavata Purâṇa*, VIII, 18, 4 et suiv., et comparez *Lalita Vistara*, p. 80 et suiv. Inutile de remarquer que les autres versions, plus abrégées, reposent évidemment sur toutes ces mêmes conceptions.

[2] *Çatap. Brâhm.* I, 2, 5, 5 et suiv.

[3] Cette explication est confirmée en quelque sorte par une contre-épreuve : la suspension des rites, la perturbation des cérémonies saintes est un trait constant de la domination des Asuras formidables qui appellent l'intervention des dieux.

[4] Cf. plus haut chap. II, p. 130, etc.

hymnes, la [déesse] secourable qui ramène l'offrande aux dieux[1] » (*Ṛig Ved.* I, 113, 12).

Une strophe du Ṛig célèbre, comme il suit, le lever du soleil (X, 189) : « Voici venu le taureau tacheté; il a devancé sa mère et son père[2] en s'élevant au ciel. — La resplendissante [Aurore] disparaît[3], elle meurt au moment où il vit[4]; le puissant a illuminé le ciel. — Il resplendit dans toutes les demeures[5]; l'hymne s'élève pour l'oiseau [céleste] au matin de chaque jour. » Ainsi, le soleil (ici comparé dans les vapeurs qui l'environnent à la vache tachetée du nuage) paraît, et du même coup, il tue sa mère, l'Aurore aux demi-teintes, qui s'évanouit dans son rayonnement souverain. Nous voyions tout à l'heure Indra dépasser, tuer son père, tuer sa mère qui veut en vain le tenir captif; sa mère, en effet (rapprocher VIII, 45, 4, et IV, 18, 6), n'est autre que la vapeur du nuage qui l'étreint, comme dans « des remparts de fer, » d'où il s'échappe ra-

[1] *Lal. Vist.* 81, 20 et suiv. Mâyâ guérit les malades au moyen d'une « poignée d'herbe, » allusion à des croyances superstitieuses rappelées à propos de l'arbre « Tugendkern, » qu'il faut rapprocher d'une remarque précédente sur le nom du moissonneur Svastika.

[2] *Ce* qui suit *pitaraṁ* nous force d'admettre ici un enjambement qui, seul, donne un sens convenable. C'est l'aurore qui est « la mère. » (Cf. VII, 78, 3. *Vishṇu Pur.* éd. F. E. Hall, IV, 268 : « The sun of Acyuta rose in the dawn of Devakî, » expression qui, d'ailleurs, n'a que la valeur d'une comparaison.)

[3] *Antaçcarati,* employé absolument, que je traduis d'après l'analogie de *antar-dhâ.*

[4] Littéralement : par son souffle elle rend le souffle.

[5] Littéralement : dans trente demeures; *triṁçat* est à plusieurs reprises employé comme nombre indéfini, *sexcenti.*

dieux[1]. Il importe peu, d'ailleurs, qu'on le considère dans ce cas comme expression du soleil ou comme représentant de la foudre. C'est un trait commun à plusieurs types de cette dernière classe qu'ils tuent leur mère en naissant, ou, ce qui revient au même, qu'ils sortent de leur mère déjà morte : tel est le cas pour Dionysos, pour Athéné[2], pour Asklepios[3]; et nous pouvons d'autant mieux évoquer ici ces analogies qu'elles s'étendent à d'autres détails encore : Dionysos et Athéné, sauvés par Zeus, naissent ensuite, l'un de sa cuisse, l'autre de sa tête, double prodige que nous avons déjà eu à rapprocher de la naissance de Çâkya; Métis, la mère de la déesse, rappelle par ses formes changeantes et mobiles, sinon par l'origine même et le sens de son nom, tout un aspect de la Mâyâ indienne. Il est clair que dans cette série de légendes nous sommes en présence de « femmes, » de « mères » nuageuses, déchirées par le feu qui s'échappe de leur sein et détruites dans l'embrasement

[1] Sur la disparition de l'Aurore, fuyant devant le soleil, on peut comparer M. Müller, *Chips*, II, 91 et suiv. (*Comp. myth.*). Je crois cependant qu'on ne saurait expliquer par cette même image la lutte dans laquelle l'Aurore voit son char brisé par Indra (p. 92), qui dans ce cas apparaît plutôt comme dieu de l'orage. (Voy. les passages cités par Muir, *Sanskr. Texts*, V, 192 et suiv.) Ceci n'empêche pas qu'elle soit, dans certains passages, tels que *Atharva Ved.* VI, 38, célébrée comme l'expression et le résumé de toutes les forces de la nature et, dans ce sens, rapprochée de la Mâyâ abstraite comme elle se compare à la Mâyâ mythologique. C'est un exemple nouveau de la fusion signalée tout à l'heure des conceptions d'Aditi, de Virâj et de la vache Pṛiçni.

[2] Schwartz, *Ursprung der Mythol.* p. 123.

[3] Preller, *Griech. Mythol.* I, 404.

qu'il produit. Malgré le caractère nécessairement un peu vague et indécis de la Mâyâ mythologique, il ne paraît pas douteux que ce côté de son développement, constaté déjà par d'autres récits, ait eu quelque part d'influence sur la formation de notre tradition buddhique[1]. Les vêtements sombres dont elle est revêtue[2] s'y accordent parfaitement. Du même coup s'expliquerait une autre particularité que note le *Lalita Vistara;* Mâyâ y est représentée au moment de sa délivrance « vijṛimbhamânâ, » inhians (94, ult.): la nue s'entr'ouvre, fendue par la flamme ou le rayon[3]. Il est vrai que la reine passe pour survivre

[1] Il est difficile de décider s'il faut voir des traces du naturalisme ancien ou une pure allégorie dans des passages comme *Bhâgav. Pur.* II, 5, 13, qui peint la Mâyâ de Vishṇu « honteuse de se montrer à sa vue, » dans des conceptions comme celles de la Nṛisiṁha upanishad (*Ind. Stud.* IX, 65 et suiv.), où Vishṇu-Nṛisiṁha triomphe de Mâyâ et la met en pièces.

[2] *Lal. Vist.* 45, 19. Il n'empêche que, dès qu'elle porte dans son sein le dieu brillant, elle ne partage elle-même cet éclat et ne répande une éblouissante lumière (*Lal. Vist.* 56, 10 et suiv. etc.). Il en est de même de Devakî (par exemple, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 264), dont le nom « la Joueuse » (c'est là, ainsi que l'a fort bien remarqué M. Weber, *Kṛishṇajanm.*, p. 316 note, le seul sens grammaticalement possible) témoigne pourtant assez de sa parenté avec les Nymphes des Eaux, les Apsaras (cf. ch. I, p. 79); c'est ce que confirme la vertu qu'a, de « troubler l'esprit, » la splendeur dont elle rayonne; en effet, les Apsaras, en raison de leur lien avec les phénomènes de l'orage (comp. agnimûḍha, *Atharva Ved.* VI, 67, 2, la possession par les Gandharvas, IV, 37, etc. et les conceptions analogues en Grèce), produisent la folie (Muir, *Sanskr. Texts*, V, 345; *Atharva Ved.* II, 2, 4, 5, al.). Ce trait est aussi conservé dans le *Lal. Vist.* d'après lequel (71, 7 et suiv.) la musique divine « rendrait fous tous les habitants du Jambudvîpa. »

[3] On peut rapprocher un passage emprunté au récit des visites

sept jours à la naissance de son fils (*Lal. Vist.* 112, 4 et suiv.); cette tradition ne doit pas plus nous déconcerter que ne peut nous satisfaire l'explication fort naïve que le légendaire suppose à une fin si prématurée[1]. Ce terme de sept jours est évidemment typique et conventionnel. Au Bodhisattva, qui veut entrer dans la vie religieuse, Mâra promet que, s'il renonce à cette résolution, il obtiendra, dans sept jours, le rang de Cakravartin[2]; il est évidemment question ici d'un temps très-court, du temps qui sépare les ténèbres (car la scène se passe dans la nuit) de l'avénement du Soleil, le héros Cakravartin. La déroute de l'armée vaincue de Mâra dure sept jours (*Lal. Vist.* 436, 11); sept jours le combat entre Râma et Râvaṇa[3]; et il semble ainsi que ce terme ait été spécialement consacré pour marquer la période qui s'étend de l'obscurité complète au triomphe de la lumière. On voit assez combien,

divines que reçoit le Bodhisattva dans le sein de sa mère : yena bodhisattvaḥ pâṇiṁ saṁcârayati sma tanmukhâ bodhisattvamâtâ bhavati sma (*Lal. Vist.* 78, 10; 79, 16), c'est-à-dire que sa mère s'ouvre, littéralement : a une bouche, partout où le Bodhisattva lance ses rayons. On peut comparer l'arme divine de la foudre qui, sous le nom de *Jṛimbhaṇa*, triomphe de Çiva, à force de le faire bâiller. — Voy. aussi l'histoire de Kṛishṇa qui, dans sa bouche ouverte, montre à Yaçodâ l'univers tout entier. *Bhâgav. Pur.* X, 7, 35 et suiv. 8, 35 et suiv.

[1] Buddhaghosha (p. 800) en essaye une autre qui témoigne au moins de la nécessité théorique et *a priori* de cette mort.

[2] Minayeff, *Gramm. Pâlie*, trad. Guyard, p. VI.

[3] *Râmâyaṇa*, éd. Gorres. VI, ch. XCII. La scène du Govardhana, autre image du même ordre, se prolonge pendant sept jours, *Hariv.* v. 3956.

dans l'espèce, une pareille interprétation est convenable[1].

Dans l'inscription d'Islâmabâd[2], qui contient un aperçu complet de la vie du Buddha mythique, Brahmâ, qui assiste Mâyâ au moment de sa délivrance, « s'approche d'elle, portant à la main un vase d'or, sur lequel il pose l'enfant et qu'il confie ensuite à Indra. » Ce trait remet d'abord en mémoire certaines pratiques du culte de Vishṇu et plus spécialement de Kṛishṇa, adoré « sur un vase[3]. » Il est vrai que la date moderne de l'inscription, le caractère d'avatâr vishṇuite qu'y revêt le Buddha, autorisent à considérer cette addition comme récente et imitée du rituel brâhmanique; l'introduction n'en serait pas moins curieuse dans un monument qui, en somme, a conservé, avec une remarquable fidélité, les traits essentiels du récit de la naissance. D'autre part, l'importance des vases, des vases d'or[4], pleins d'eau parfumée, portés par cinq mille jeunes filles, qui, à deux reprises, figurent en tête du cortége qui ramène à Kapilavastu le prince nouveau-né, leur similitude

[1] On remarquera, en effet, que d'après *Lal. Vist.* 110, 16 et suiv. le Bodhisattva demeure, après sa naissance, pendant sept jours dans le Lumbinîvana. Ce détail, outre qu'il élimine comme postérieures les versions suivant lesquelles Mâyâ emporte elle-même son fils à Kapila (par exemple, Hardy, *Manual*, p. 146), montre que sa vie dure précisément le temps que son lumineux enfant demeure enveloppé dans la forêt nuageuse.

[2] *Asiatic Researches*, II, 383 et suiv.

[3] Weber, *Ueber die Kṛishṇajanmâshṭamî*, p. 258, 261, 263, etc.

[4] « Bhṛiṁgâra » (édit. bhṛiṁkâra), *Lalita Vistara*, 112, 17 et suiv. 21.

avec le vase des rites krishṇaïtes (Weber, p. 275), fait des cinq matières précieuses, plein d'eau consacrée et de parfums, nous permettent peut-être de supposer entre le Buddha et ce symbole un lien beaucoup plus primitif[1]. Peut-être même arriverait-on par là à substituer une hypothèse plus vraisemblable à une conjecture que M. Weber n'a produite qu'avec des réserves expresses[2] : on pourrait chercher l'origine de ce symbolisme dans le « koça, » le vase ou la cuve, de l'Atharvan, où habite Purusha, et dont la légende buddhique nous a déjà offert un équivalent en quelque sorte intermédiaire. Il est clair que cet emblème, appartenant ainsi originairement à Purusha, aurait pu être étendu très-naturellement

[1] Le « vase » figure, associé aux Ratnas du Cakravartin, dans une planche chinoise dont je dois la connaissance à l'obligeance de M. Beal. Elle représente, au centre, le Meru surmonté d'un parasol formé des sept substances précieuses, et entouré des noms des sept trésors (plus le vase) disposés à l'horizon suivant la circonférence décrite par l'Océan et le Cakravâla. J'ajoute que, d'après la communication de M. Beal, c'était cette planche, non le témoignage positif d'une autorité chinoise, qui lui avait inspiré, relativement au Cakravartin, la remarque que j'ai citée plus haut (chap. I, p. 15). Il est clair, du reste, que cette curieuse figure ajoute assez peu de chose au témoignage des textes qui nous montrent les Ratnas accompagnant le roi de la roue jusqu'à l'océan. Quant au « vase, » sa présence dans ce cas ne s'explique que par une allusion, soit à un rôle religieux comme celui que nous mentionnons, soit à la légende du vase du Buddha.

[2] Weber, *Krishṇajanmâshṭamî*, p. 276 et 277. L'épithète « kumbhasambhava » désignant Vishṇu (*Hariv.* v. 11426) paraît trop isolée pour posséder une valeur quelconque, indépendante de pratiques qui suffisent à en expliquer l'origine. On peut comparer la naissance d'Agastya.

à toutes ses incarnations[1] (Weber, *loc. cit.* note). Un autre détail du même cortége rappelle un trait spécialement kṛishṇaïte : le char sur lequel le Bodhisattva entre dans la capitale est traîné par des « filles divines[2], » et les « kanyârathas, » les chars de jeunes filles, c'est-à-dire, d'après cette analogie, traînés par des jeunes filles, ont, avec les vases remplis d'eau parfumée, une place régulière dans les cortéges du Buddha (comp. *Lal. Vist.* 135,11). Est-il téméraire d'y chercher une image très-voisine des véhicules fantastiques formés de jeunes filles entrelacées sur lesquelles trône Kṛishṇa[3]? On verra par la suite que cette analogie ne serait point isolée. J'ai signalé déjà

[1] A l'appui de cette interprétation, on peut citer peut-être la remarque de M. Weber, suivant laquelle l'*añgapûjâ*, l'adoration de chacun des membres du dieu, est liée à ce rite; elle ne peut avoir son origine que dans les conceptions relatives à Purusha et à ses signes caractéristiques; elle est, en effet, accompagnée de la récitation du Purushasûkta (Weber, *loc. cit.* p. 285).

[2] *Lal. Vist.* 113, 19 et suiv. Le char de Mâyâ se rendant au jardin de Lumbinî doit de même être traîné par des jeunes filles (91, 12). Le texte marque bien leur nature en leur substituant bientôt après les quatre Mahârâjas. Il est clair, en effet, que ces jeunes filles ont leur premier prototype dans les Âpas, les nymphes du nuage. Dans l'œuvre du sacrifice et la production du feu terrestre, elles trouvent leur pendant dans « les jeunes filles » (yuvatayaḥ) qui produisent Agni, qui « le portent resplendissant au milieu des hommes » (*Ṛig Ved.* I, 95, 2; II, 35, 11), c'est-à-dire les doigts. Un pareil rapprochement est d'autant plus permis ici que, dans le texte buddhique, le cortége est précédé de Brahmâ qui écarte les *Durjanas*, c'est-à-dire les Râkshasas ténébreux, et se compare ainsi clairement à Brahmaṇaspati « pathikṛit » (*Ṛig Ved.* II, 23, 6; cf. *Taitt. Saṁh.* II, 2, 2, 1, al.).

[3] Voy. Moor, *Hindu Pantheon*, pl. LXV, LXVI.

une ressemblance frappante entre plusieurs des tableaux accessoires du sûtra buddhique et les peintures correspondantes répandues dans les purâṇas; différents détails d'un caractère mythologique encore transparent relèvent, dans une certaine mesure, l'importance de pareilles descriptions[1], que leur fréquente répétition diminue d'autre part singulièrement. Il suffit que rien dans ces récits de prodiges, de processions, d'interventions célestes, ne contredise l'interprétation générale, et sans descendre ici à un examen impraticable du détail, il sera facile au lecteur d'en rattacher l'ensemble aux scènes principales, entendues dans le sens qui ressort des précédentes analyses. Pour la démonstration que j'ai en vue, les traits essentiels, communs à toutes les versions ou d'une antiquité d'ailleurs incontestable, que l'on est ainsi forcé de considérer comme une partie intégrante des traditions les plus anciennes, ont seuls une valeur décisive.

Le tableau de la nativité et le personnage de Mâyâ rentrent de plein droit dans cette catégorie : l'un est purement mythique et se rattache directement à l'héritage légendaire le plus ancien du peuple âryen de l'Inde; l'autre combine, avec des éléments de même nature, une signification plus spécialement théorique et religieuse. Origine du feu

[1] Je citerai, comme exemples, les tremblements de terre à la naissance du Bodhisattva, l'empressement des Apsaras (âpas) autour de lui et de sa mère, les louanges et les chants qu'elles font retentir (cf. *Rig Ved.* I, 65, 2), etc.

ou lever du soleil, le récit en lui-même s'applique d'une façon générale au personnage épique et surhumain; Mâyâ ne peut être que la mère du Buddha-Purusha, la mère du dieu incarné.

II.

Les récits de l'enfance. — La vie dans le palais. — La fuite. — Les Çâkyas; la mort du Buddha; la légende de Kṛishṇa.

Le groupe de récits qui s'étend à l'enfance et à la jeunesse du Bodhisattva ne présente pas une histoire continue dont tous les événements soient exactement enchaînés, mais une série de légendes faiblement rattachées et assez indépendantes l'une de l'autre. Étant donné ce caractère épisodique et cette lâche contexture, on ne saurait s'étonner que toutes ne soient pas également significatives. On verra que, malgré tout, elles ne manquent point en somme d'une certaine unité qui nous autorise à les examiner d'ensemble et qui en fait l'intérêt principal.

Les premiers détails relatifs à l'enfance de Çâkya prolongent en quelque sorte plusieurs des traits que nous venons d'avoir l'occasion de relever. Quand Siddhârtha est ramené à Kapilavastu, cinq cents Çâkyas l'invitent, en l'adorant, à entrer dans les palais qu'ils ont fait préparer pour lui; le Bodhisattva honore chacun d'eux de sa visite; il n'entre qu'au bout de quatre mois dans la demeure du roi, son père[1].

[1] *Lal. Vist.* 114, 3 et suiv.

On peut voir ce que signifie ce terme de quatre mois par l'indication qui suit aussitôt : c'est seulement au bout de ce temps que l'on songe à donner à l'enfant des gardiennes et des nourrices[1]. Il est clair que, dans l'intention première du conte, Siddhârtha visitait en même temps les cinq cents demeures; et ce n'est là qu'un exemple de plus de ces cas d'ubiquité merveilleuse qui se retrouvent en plusieurs parties de la légende. Mâyâ semble habiter à la fois les cinq cents palais construits pour elle par les devas, et chacun d'eux se croit seul favo-

[1] La principale est, l'on s'en souvient, Mahâprajâpatî Gautamî. Deux choses frappent dans ce nom : d'abord l'irrégularité de la forme féminine «Prajâpatî» (Lassen, *Ind. Alterthumsk.* II², 72); dans l'édition du *Lalita Vistara*, elle est, à vrai dire, ordinairement (115, 1, 2, 4, 5; 135, 16; 245, 18, etc.; mais prajâpatî, 282, 17; 283, 1, etc.) remplacée par la variante très-correcte: «Prajâvatî;» néanmoins, comme cette leçon s'explique aisément par l'affaiblissement prâkritisant de *p* en *v*, peut-être même par l'intervention de quelque copiste grammairien, l'autorité concordante et des autres sources sanskrites (Burnouf, *Introduction*, p. 384; *Lotus*, p. 163 et suiv.) et de la transcription pâlie ne permet guère de douter que «Prajâpatî» ne soit la forme authentique. Dès lors, la signification de ce nom «la Créatrice» est d'autant plus remarquable qu'elle s'accorde parfaitement avec la signification et le caractère de Mâyâ, dont Prajâpatî n'est, en quelque manière, qu'un dédoublement. Peut-être trouverait-on même un lien intermédiaire entre les deux noms et les deux rôles. Dans le *Vishnu Pur.* (IV, 264), Mâyâ (Yoganidrâ) est appelée «Jagaddhâtrî;» Wilson traduit: «Nourrice de l'univers.» Bien que cette traduction ne paraisse pas fondée, jagaddhâtrî étant simplement le féminin de jagaddhâtar, il se pourrait qu'une confusion de ce genre eût été déterminante pour le personnage de Prajâpatî. Quant au surnom de Gautamî qui lui est tout spécialement attaché, il a des analogies exactes dans les épithètes Yâdavî (*Petersb. Wörterb.* s. v.), Kâtyâyanî (*Ind. Stud.* II, 191 et suiv. *Lal. Vist.* 313,

risé de sa présence[1]; quand le Bodhisattva reçoit dans le sein de sa mère la visite des dieux, chacun imagine être le seul à qui s'adressent et sa parole et ses gestes[2]; envoyée à la recherche des Brâhmanes, la servante de Sujâtâ aperçoit, tour à tour, le Bodhisattva à tous les points de l'horizon[3]. Ces exemples de multiplication miraculeuse se retrouvent fréquemment dans les légendes de Kṛishṇa, présent au même instant près de chacune des bergères[4], près de chacune de ses femmes[5]. Pour notre cas actuel, il est aisé de découvrir le prototype du merveilleux enfant dans Agni qui, à sa naissance, « entre dans toutes les maisons et ne dédaigne aucun homme[6]; » ce rapprochement n'est pas seulement favorisé par les adorations véritables que les Çâkyas adressent au nouveau-né, par la fréquente comparaison d'Agni avec un enfant, il est encore appuyé par le voisinage de la scène suivante.

Les dieux védiques rendent hommage à Agni lorsqu'il naît, ainsi qu'un enfant, et qu'il sort resplendissant de ses parents, les araṇis[7]; les devas qui

9), et plus encore dans l'épithète de Gautamî, toutes données à Durgâ (Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 370). Il n'a donc pas un caractère historique plus déterminé que le nom même de la prétendue reine.

[1] *Lal. Vist.* 68, 15 et suiv.

[2] *Lal. Vist.* 78, 12; 79, 18.

[3] *Lal. Vist.* 335, 3 et suiv.

[4] *Vishṇu Pur.* IV, 328-9 note, etc. *Bhâgav. Pur.* III, 3, 8.

[5] *Bhâgav. Pur.* X, 69, 12 et suiv. *Vishṇu Pur.* V, 105, 106.

[6] *Ṛig Ved.* X, 91, 2, ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 204.

[7] *Ṛig Ved.* VI, 7, 4.

renaissent, qui s'éveillent avec l'Aurore, s'élèvent au ciel où ils suivent Sûrya, et se pressent autour de l'autel dès qu'y brille le feu ranimé du sacrifice. Les Çâkyas songent à mener le jeune prince au temple des dieux[1]; il y est conduit dans le même appareil qui a entouré le départ de sa mère et son entrée dans la ville. Mais à peine a-t-il posé le pied[2] sur le seuil du sanctuaire (137, 5 et suiv.), que toutes les statues se levant de leurs places se prosternent sur la trace de ses pas et lui prodiguent les louanges et les hommages : les dieux et les cérémonies religieuses reparaissent avec les premières flammes d'Agni et les premiers rayons du jour. Le Bodhisattva avait bien raison d'accueillir par un sourire cette idée de le conduire au temple (135,21 et suiv.); il pouvait rappeler qu'au moment même de sa naissance tous les dieux avaient proclamé sa suprématie et reconnu sa grandeur[3]. Cet épisode n'est en réalité que la mise en œuvre plus détaillée et légèrement transformée d'un trait qui nous est déjà connu.

Il n'en est guère autrement du chapitre qui suit. Il présente comme une sorte de paraphrase en action d'une idée étroitement liée à la vraie nature du Buddha mythologique : par sa splendeur propre et l'éclat qu'il répand, le Bodhisattva efface toute

[1] *Lal. Vist.* ch. VIII.

[2] Le *pied* (rayon) paraît avoir conservé ici une importance caractéristique. (Cf. Csoma, *Asiat. Researches*, XX, 300.)

[3] Aussi ce trait ne manque-t-il pas dans l'hymne homérique (*in Apoll.* vers 3 et suiv.) qui représente les dieux se levant de leur siége dès que paraît Apollon.

autre splendeur. Nous en savons la raison; au besoin, les détails où entre ici le conte nous aideraient à la démêler[1]. Le purohita Udayana[2] conseille à Çuddhodana de faire faire, pour son fils, des parures; cinq cents[3] Çâkyas en font préparer de leur côté, et chacun réclame comme une faveur que l'ornement par lui donné soit, pendant sept jours, porté par le prince. En ce temps-là, le Bodhisattva s'était, «au lever du soleil,» rendu dans le jardin qui s'appelle Vimalavyûha (éclat sans tache); il y était assis sur les genoux de Prajâpatî; quatre-vingt mille femmes, dix mille jeunes filles, etc. viennent tour à tour contempler le «visage» du merveilleux enfant. C'est alors qu'on lui essaie les joyaux offerts par Bhadrika; éclipsés aussitôt ils font tache sur sa personne. Le temps, le lieu, les circonstances[4], tout est ici d'une netteté qui ne laisse rien à souhaiter; et si l'on pouvait douter du caractère tout solaire que revêt ici Çâkya, le nom de Udayana, le promoteur de la scène, qui signifie le «lever» du soleil[5], l'insis-

[1] *Lal. Vist.* p. 138 et suiv.

[2] Il ne me paraît pas que l'orthographe «udâyana» puisse être regardée comme exacte. (Voy. plus bas sur Çuddhodana.)

[3] Le nombre est typique et revient à tout moment.

[4] Tout concorde avec la description de la naissance. On vient de voir que Prajâpatî a un droit spécial de représenter ici la mère du Saint.

[5] *Udayana* peut fort bien signifier simplement le lever du soleil; et de fait sa qualité de *purohita* ne s'explique que par le lien qui unit le lever du jour avec le sacrifice. On pourrait peut-être aussi prendre udayana dans le sens de udagayana, uttarâyaṇa, c'est-à-dire la moitié septentrionale de l'écliptique, la période croissante de la course solaire.

tance avec laquelle se reproduisent les indications astronomiques qui se rapportent au point culminant de sa course (138, 11, 12; 139, 1), doivent raisonnablement lever toute incertitude[1].

Dans l'épisode de la leçon d'écriture, il ne faut évidemment pas chercher une donnée naturaliste et mythologique[2]; nous sommes en présence d'un conte dans lequel le merveilleux ne manque pas, sans en être pourtant la partie primitive et le fond même[3]. Ici comme dans la visite au temple, le *Lalita Vistara* se donne la peine d'expliquer que, si le Bodhisattva s'est prêté à ces actions en apparence peu compatibles soit avec son rang suprême, soit avec sa science infinie, c'est en vue des miracles et

[1] Cette conclusion est évidemment confirmée par la seconde circonstance où ces ornements reparaissent dans la légende. Quand Chandaka revient à Kapilavastu, après avoir quitté son maître, il apporte dans le gynécée cette précieuse parure (*Lal. Vist.* 282, 12 et suiv.); Mahâprajâpatî Gautamî la fait jeter dans un étang, sous ce prétexte très-pratique que la vue en perpétuerait pour elle le deuil de la séparation. La vérité est que les ornements produits au lever du soleil disparaissent, comme lui, dans les eaux atmosphériques. Je citerai, entre autres analogies, ce char du Cakravartin caché dans un étang, dont parle le Morajâtaka (ap. Fausböll, *Ten Jâtakas*, p. 52).

[2] Ce n'est pas qu'il me paraisse impossible que des données toutes légendaires se soient spontanément attachées à des images empruntées à l'écriture ou à ses origines. On a vu dans la lutte contre Mâyâ les lignes du feu de l'éclair représentées comme des dessins tracés par le démon avec la pointe de ses flèches.

[3] Par exemple, Viçvâmitra ne peut voir le visage ni la tête de l'auguste élève (cf. ci-dessus; *Lal. Vist.* 144, 20); Siddhârtha écrit sur une tablette (lipiphalaka) faite de santal uragasâra (143, 14), cette substance céleste, etc.

des conversions auxquelles elles devaient donner lieu (*Lal. Vist.* 138, 3 et suiv. 146, 13 et suiv.). Cette observation, dont nous retrouverons tout à l'heure l'équivalent dans une scène plus importante, revient plus d'une fois dans les sûtras; elle s'applique toujours à des récits qui, aux yeux des diascévastes de l'école, étaient ou inutiles ou même peu édifiants, mais que leur popularité forçait d'admettre dans les livres canoniques. C'est là un caractère commun à ces trois rapides épisodes; s'ils ne nous apprennent, à vrai dire, rien de nouveau, ils servent à montrer comment l'imagination populaire s'exerçait sur ce thème du Buddha, comment elle en développait, en variait les données secondaires, tout en restant fidèle au type général; elle créait ainsi de réminiscences et de fictions pour Çâkya comme un « Évangile de l'enfance, » dont nous ne possédons peut-être ici que des fragments relativement très-courts[1].

En un sens, l'histoire du « Village de l'agriculture » rentre dans le même cycle, encore qu'elle renferme plusieurs indications particulièrement précieuses. Pour expliquer, au moment de l'illumination parfaite, la soudaine inspiration à laquelle obéit le Docteur en se rendant au pied du Bodhidruma, le *Lalita Vistara* (330, 5 et suiv.) lui prête cette ré-

[1] On remarquera, du reste, qu'aucun de ces trois chapitres ne contient de version parallèle en vers, ce qui est peut-être le résultat de divergences entre la tradition populaire et la rédaction canonique, trop sensibles pour en permettre la juxtaposition pure et simple.

flexion, qu'il a jadis, au pied de l'arbre Jambou, dans le jardin paternel, obtenu les quatre degrés d'abstraction; un exercice semblable serait peut-être bien la voie qui mène à la complète intelligence. Il nous suffit de renverser les termes pour découvrir là cette indication raisonnable que l'épisode du village n'est pas sans liens avec la scène de la Sambodhi, qu'il en est un dédoublement, une réduction transportée à une autre période de la vie de Çâkya. Par là s'explique comment Çuddhodana, en apercevant sous l'arbre son fils tout resplendissant, s'écrie : « Il est clair que l'enfant est sorti en vue de la Bodhi! » (154, 16). En effet, avant de s'asseoir sous le Jambou, l'enfant a grand soin de se préparer le siége de gazon obligé (152, 14); son premier dhyâna « viviktaṁ kâmair viviktaṁ pâpakair » paraît faire encore allusion à la victoire préliminaire sur Pâpman, le Kâmâdhipati (147, 6). Notre épisode n'est pourtant pas une simple imitation; ce qui suffirait à prouver l'importance secondaire de ces concordances, c'est qu'elles restent tout extérieures, et que cet effort précoce demeure sans résultat appréciable, sans conclusion. Sous sa forme essentielle et originale, le conte se réduit à ces termes : dès sa première enfance, le jeune Çâkya quittant, sans être aperçu de ses parents ni de ses nourrices, la demeure du roi, s'échappa (ou s'échappait, car il s'agit d'une scène évidemment typique) aux champs, avec ses compagnons de jeux; là, les abandonnant, il se retira seul à l'ombre d'un Jambou de grande taille, et

l'abstraction à laquelle il se livra fut marquée par divers prodiges qui firent éclater aux yeux de tous son caractère surhumain[1]. Il serait superflu d'insister sur le caractère tout fictif de ce récit; il est de plus aussi mal adapté que possible à la situation de Siddhârtha, et à ce qu'on nous apprend d'ailleurs de son éducation. Certaines versions l'ont bien senti; on a cherché à se rapprocher des vraisemblances en plaçant la scène au milieu d'une fête agricole à laquelle Çuddhodana aurait présidé[2]. On ne peut méconnaître là une tentative secondaire d'explication[3]; le vague et obscur « krishigrâma » du *Lalita Vistara* est à coup sûr beaucoup plus authentique. Le nom et les faits s'expliquent aisément dès que l'on se souvient des scènes analogues que raconte la légende de Krishṇa. Lui aussi, quand vient l'été, il

[1] Ces prodiges consistent, d'une part, dans l'éclat que répand le prince, et en second lieu, dans la persistance de l'ombre à l'abriter, malgré le déplacement du soleil; les deux traits, splendeur solaire, union indissoluble avec l'arbre, se retrouvent lors de l'illumination parfaite.

[2] Cf. Buddhaghosha, *loc. cit.* p. 801; Bigandet, *op. cit.* p. 46 et suiv., etc.

[3] C'est ce que confirme l'existence d'une troisième version, différente de chacune des deux premières (par exemple, dans le récit qui est donné par Abel Rémusat, *Foe koue ki*, p. 218 et suiv.), qui cependant met en première ligne et développe la préoccupation des morts causées par le travail agricole, touchée déjà, mais en passant, par le *Lalita Vistara* (155, 5). M. Hardy (*Manual*, p. 214 et suiv.) a emprunté au Milinda Praçna une légende évidemment imitée de celle-ci, bien qu'employée dans une application nouvelle et transportée à un autre moment de la carrière de Çâkya. Elle fournit un exemple curieux des remaniements introduits dans la tradition par les préoccupations de l'enseignement et de la propagande.

se réfugie dans les bois, jouant avec ses jeunes compagnons; il court au Vṛindâvana, au pied du Bhaṇḍîra, le figuier gigantesque[1], tout près du mont Govardhana (cf. *Lal. Vist.* 154, 10 : *kṛishigrâmagiri*, que rien dans la tradition ne justifie ni n'explique); et parfois aussi, il lève, pour un instant, le voile qui dissimule, aux yeux des siens, sa vraie nature et sa puissance souveraine. Fils du berger, grandissant dans le Vraja, il peut bien se soustraire à une surveillance moins jalouse, et jeter ses parents adoptifs dans une inquiétude qui, l'instant d'après, se transforme en admiration. L'étymologie populaire met, à plus d'une reprise, le nom de Kṛishṇa en relation avec *kṛish*, *kṛishi*[2]; le nom de « kṛishigrâma[3] » conserverait ainsi l'exact souvenir des sources de la légende. Or, c'est précisément ici que nous rencontrons une des rares mentions[4] de Kṛishṇa, le héros divin, dans un écrit buddhique. Au moment où Siddhârtha est absorbé dans la méditation, cinq ṛishis, poursuivant un voyage aérien, viennent à passer au-dessus de l'arbre qui l'abrite. Soudainement arrêtés, et découvrant bientôt l'éclat qu'il répand autour de lui, ils se demandent avec surprise : « Qui donc est là assis? Est-ce Vaiçrâ-

[1] Voy. par exemple, *Hariv.* 3609-19, 3736 et suiv.

[2] Cf. le *Mahâbhâr.* et le *Hariv.* passages cités dans le *Dict. de Pétersb.* s. v. *Kṛishṇa.*

[3] Les gâthâs (152, 9) disent : kṛishâṇagrâma, qui représente comme une forme intermédiaire entre kṛishṇagrâma et kṛishigrâma : le village des laboureurs (kṛishâṇas).

[4] Voy. Burnouf, *Introduction*, p. 136 et suiv.

vaṇa, le maître des richesses? ou Mâra, le maître des désirs? le chef des serpents? ou Indra qui porte la foudre? Rudra, le souverain des Kumbhâṇḍas? ou Kṛishṇa à la force irrésistible? Candra, le fils des devas? ou Sûrya aux mille rayons?» (*Lal. Vist.* 148,14 et suiv.) Les circonstances, l'épithète, la marche même de l'énumération, tout commande de reconnaître Kṛishṇa, le héros[1], et non pas l'asura, d'ailleurs bien familier aux Buddhistes[2]; ici encore, le récit a gardé en quelque sorte sa marque d'origine. Enfin, il ne faut pas oublier que, comme dans notre conte, le kṛishigrâma a son pendant exact dans la scène de la Sambodhi : c'est le «gocaragrâma» (334, 6), le village de Nanda[3], dont les jeunes filles, et notamment Sujâtâ, nourrissent le Bodhisattva du lait de leurs troupeaux. Si ces faits démontrent une certaine parenté entre les deux séries de légendes, il est évident qu'ils tranchent, du même coup, en faveur de la légende kṛishṇaïte la question de priorité. Ainsi s'explique l'entourage de jeunes filles qui est constamment attribué au Bodhisattva; nous l'avons vu porté par des jeunes filles;

[1] Tel est aussi le sentiment, tout à fait désintéressé, de M. Foucaux, *Rgya tcher rol pa*, traduct. p. 127, note.

[2] Le curieux rapprochement des rois des Nâgas, Kṛishṇa et Gautamaka, dans une légende citée par Burnouf (*Introduction*, p. 269), ne s'explique, malgré la transformation en serpents, que par le souvenir d'une certaine connexité entre les deux personnages.

[3] Nanda reparaît dans la légende comme le nom d'un frère du Buddha, fils de Prajâpatî Gautamî, Csoma de Kőrös, *Asiat. Researches*, XX, 308.

la même nuit que lui, naissent, parmi les Çâkyas, quatre-vingt mille jeunes filles[1], qui toutes lui sont données « upasthâpanaparicaryâyai. » Il faut avouer que le jeune prince serait fort mal gardé par des enfants de son âge, et ces quatre-vingt mille[2] jeunes filles sont évidemment les compagnes de ses jeux, comme les bergères compagnes de Kṛishṇa. Au moment de lui essayer les bijoux, ce sont d'abord des femmes, des jeunes filles qui viennent contempler son resplendissant visage; prend-il place à la leçon d'écriture, des milliers de jeunes filles se pressent pour le regarder; des milliers de jeunes filles l'accompagnent[3]. Toutefois ces traits, où l'on ne peut méconnaître au moins une caractéristique insistance, ne reçoivent toute leur valeur que des épisodes suivants qui se répartissent en trois séries : le mariage avec les épreuves qui le précèdent, la vie dans le palais, et la fuite de Kapilavastu.

Siddhârtha a atteint sa seizième année; son père songe à lui choisir une femme. Les différentes versions ne concordent pas pleinement dans les circonstances dont elles entourent cet événement. Le *Lalita Vistara*, où il est aisé de reconnaître plusieurs traditions juxtaposées[4], présente, en définitive, la

[1] *Lal. Vist.* 134, 11 et suiv.

[2] Le chiffre est consacré. Comp. ci-dessous les quatre-vingt-quatre mille femmes du Bodhisattva.

[3] Cf. encore Bigandet, *loc. cit.* p. 47, 48.

[4] La première, de 156, 19 à 161, 9, est de tendance moralisante et scolastique; elle montre la recherche des qualités idéales qui seules peuvent rendre une mortelle digne de la main du Bodhisattva;

scène comme un svayaṁvara où le Bodhisattva conquiert, par ses exploits, la main de sa cousine. Il semble pourtant que, dans la Vie chinoise la plus ancienne[1], le récit de cette lutte soit isolé de l'histoire du mariage. Nos sources ne sont pas non plus complétement concordantes quant à la nature des épreuves; un point, du moins, est mis hors de doute par leur unanimité, c'est l'importance dominante du tir à l'arc[2]. L'examen de lecture et de calcul dans le *Lalita Vistara* est à coup sûr une addition d'autant plus malencontreuse qu'il fait double emploi avec un chapitre précédent, et que, sous ce point de

dans la seconde, de 161, 9 à 163, 4, le Bodhisattva choisit lui-même, dans une sorte de défilé de toutes les filles des Çâkyas. Une troisième enfin, 164, 9 et suiv. intervertit les rôles; c'est en réalité Daṇḍapâṇi qui organise le svayaṁvara de sa fille.

[1] Le comment. de Wong Puh (*loc. cit.* p. 147) cite en ces termes le *Lalita Vistara* (Fo-pen-hing): «Le prince royal, quand il fut âgé de quinze ans, lutta avec les Çâkyas, dans divers jeux athlétiques; une flèche, etc.» Le Pou-yao-king (deuxième Vie chinoise) se rapproche déjà de plus près du texte du *Lalita Vistara* que nous connaissons; et il me semble voir là une preuve de plus que le Pen-hing, cité par le scoliaste, est toujours la version chinoise du 1er siècle, et non l'Abhinishkramaṇa sûtra; voy. ci-dessus. La Vie singhalaise (Hardy, p. 152 et suiv.) et la Vie barmane (Bigandet, p. 48) placent l'une et l'autre la scène après le mariage avec Yaçodharâ. Cette forme du récit, si elle était la plus ancienne, s'accorderait remarquablement avec les idées qui vont être exposées sur les origines de Yaçodharâ-Gopâ. Cependant Buddhaghosha (*loc. cit.* p. 803, 4) se rapproche très-fort du *Lalita Vistara*.

[2] Comp. la Vie de Buddhaghosha, *loc. cit.* p. 803 et suiv. Ce trait mérite d'autant plus d'être remarqué qu'il tend à atténuer la portée de certaines ressemblances entre cette partie du récit et des légendes chrétiennes signalées par M. Weber, *Ueber die Krishṇajanm.* p. 340, note.

vue spécial, le prince avait, au témoignage de la légende, dès longtemps fait ses preuves. Ce qui reste comme fondement incontestable et commun des différentes traditions pour tout cet épisode se peut résumer en deux traits : inimitié[1] ou au moins défiance des Çâkyas, c'est-à-dire de sa famille ou de sa tribu, à l'égard du Bodhisattva, dont on ne soupçonne pas les facultés supérieures; — prouesses athlétiques du prince qui dissipent toutes les hésitations et déjouent les mauvaises volontés.

Pour ce qui est d'abord de ce second élément, la mise en œuvre en est bien évidemment merveilleuse[2]. De sa flèche, le prince, outre les buts intermédiaires de ses concurrents, transperce un « tambour de fer » placé à une distance de dix kroças (deux yojanas et demi), puis sept palmiers[3] et enfin un sanglier en fer disposé au delà. Wilson[4] a déjà rappelé, à l'occasion de cette légende, le récit du Mahâbhârata (III, 1557 et suiv.) d'après lequel Arjuna et Çiva tirent ensemble sur l'asura transformé en sanglier. Le vrai sens de l'animal légendaire paraît encore clairement dans le conte buddhique[5] : après

[1] Dans la Vie singhalaise, Çuddhodana va jusqu'à enlever de force à son père la fille dont il veut faire sa bru, Hardy, *loc. laud.*

[2] *Lal. Vist.* 175-178.

[3] La flèche de Râma perce de même plusieurs tâlas, dans l'épisode du Râmâyaṇa mentionné ci-dessous.

[4] *Journ. Roy. As. Soc.* XVI, 243.

[5] Le rôle mythologique du sanglier est d'une extrême transparence; cf. *Ṛig Ved.* X, 199, 6, et sans doute aussi I, 61, 7, ap. Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 9 et suiv. Cf. aussi Benfey, *Sâma Ved.* I, 6, 1, 4, 2. A ces conceptions se rattache le nom de *Valâhaka* (*va-*

l'avoir traversé, la flèche entre en terre, en « perdant tout son éclat, » et, à l'endroit même, elle fait jaillir une source, considérée par la suite comme miraculeuse[1]. Ici, comme en plusieurs rencontres, le sanglier est une des transformations animales du démon du nuage, la flèche brillante est le feu de la foudre qui, en disparaissant dans la nue, en fait jaillir l'eau ou l'ambroisie. De là le bruit effrayant qui retentit dans le pays entier au moment où le prince tend cet arc[2] de son aïeul Siṁhahanu dont aucun guerrier ne se peut servir. C'est la légende épique si souvent répétée : l'arc de Çiva brisé par Râma, l'arc de Kaṁsa mis en pièces par Kṛishṇa[3]. La signification

râha-ka) désignant le nuage. (Voy. plus haut, au ch. I, p. 27, et sur l'emploi buddhique du mot, *Lal. Vist.* 341, 6, al. Cf. le védique *varâha*.)

[1] Comp. *Foe koue ki*, p. 198. La scène paraît représentée dans un des reliefs de Sânchi, ap. Fergusson, *Tree and Serpent Worsh.* pl. XXXVI, fig. 2. Les récits singhalais connus ne reproduisent pas ce dernier trait ; c'est un signe entre mille de la fidélité plus consciencieuse des traditions septentrionales, d'ailleurs moins condensées, à perpétuer les éléments accessoires, mais nécessairement anciens, du tableau mythologique. C'est cependant le récit de Buddhaghosha (p. 804) qui représente l'épreuve comme se poursuivant au sein d'une « obscurité produite par des nuages épais, aussi profonde que la nuit même ; » et, sous une forme un peu différente, la couche d'eau que la flèche est censée traverser avant de s'enfoncer dans la terre a conservé le trait signalé dans la version sanskrite. Il fait à coup sûr partie intégrante de la légende, et l'on ne saurait s'associer à la prétention de M. Cunningham, *Bhilsa Topes*, p. 221, d'en dater l'accession postérieure. (Cf. par exemple, *Ṛig. Ved.* IX, 110, 5.)

[2] Comp. le récit de Buddhaghosha, *l. c.* p. 804, et Hardy, *Manual*, p. 153, d'après lequel ce bruit ressemble au fracas du tonnerre.

[3] *Râm.* éd. Gorresio, I, 69. *Bhâgav. Pur.* X, 42, 15 et suiv., etc.

première n'en peut être douteuse[1]. Siddhârtha commence, lui aussi, par rompre tous les arcs qu'on lui présente; ce détail est, semble-t-il, fort ancien dans la légende, et inspiré sans doute par la ligne brisée que figure le feu du ciel.

L'aventure de Kṛishṇa se compare plus spécialement à notre épisode pour plusieurs raisons : la première est que, dans les deux cas, cet exploit de l'arc brisé précède la scène principale de la lutte. La légende[2] raconte en outre comment, à l'heure même où vont avoir lieu les épreuves, Devadatta, le cousin de Siddhârtha, tue, au sortir de la ville, un éléphant qu'on y amène pour servir de monture au Bodhisattva; Nanda passant après lui l'écarte du chemin; survient enfin le prince en personne, qui, sans effort, le jette à la distance d'un kroça pardessus fossés et murailles, et l'envoie tomber en un lieu où sa chute forme une dépression connue sous le nom de Hastigarta[3]. Ce conte n'est qu'une simple variante de l'histoire de Kṛishṇa et de Balarâma abattant l'éléphant furieux que Kaṁsa aposte pour les perdre[4]. Sans parler d'autres détails que le lecteur comparera aisément, plusieurs traits démontrent que c'est à la légende kṛishṇaïte qu'appartient d'abord cet épisode, avant d'être introduit dans la vie de

[1] La légende du *Râmây.* (éd. Gorresio, IV, 11) est à cet égard d'une transparence qui ne laisse rien à souhaiter.

[2] *Lal. Vist.* 164 et suiv.

[3] *Foe koue ki, loc. cit.* Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 313 et suiv.

[4] *Bhâgav. Pur.* X, 43; *Hariv.* 4663 et suiv.

Çâkya : il est, dans la première, infiniment mieux motivé que dans celle-ci, il s'y explique comme une des victoires du dieu sur l'asura aux multiples transformations; d'autre part, la situation des deux frères exige qu'ils luttent de conserve et prennent chacun leur part de cette prouesse; transportée dans la version buddhique et reflétée dans la triple action de Devadatta, de Nanda et de Siddhârtha, cette association d'efforts n'a plus de raison d'être; la légende y a cherché, tout au contraire, une trace nouvelle de l'inimitié qui est de tradition entre Devadatta et Çâkyamuni. Et il ne s'agit pas d'un plagiat moderne : d'après le commentaire de Wong Puh[1], le Sûtra (par quoi il faut, suivant toute vraisemblance, entendre le Fo pen hing king) connaît fort bien l'épisode; il y ajoute même, en plaçant la scène «at the gateway of the arena,» un détail qui le rapproche encore davantage des versions kṛishṇaïtes; que d'ailleurs le temps en soit marqué avant (*Lal. Vist.*) ou après la lutte (*Fo pen hing?*), ce point est d'importance secondaire.

De pareilles affinités éclairent le mauvais vouloir des Çâkyas à l'égard du glorieux rejeton de leur race, ou, pour mieux dire, leur ignorance défiante de sa supériorité. Ces dispositions, en contradiction évidente avec l'inspiration générale du récit, prennent une signification inattendue; elles rappellent les conditions spéciales où a grandi Kṛishṇa. Oublié et

[1] *Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 148.

obscur parmi des bergers, devenu un étranger pour la tribu des Yâdavas, il est forcé de manifester sa puissance méconnue, soit en brisant l'arc surhumain, soit en abattant l'éléphant furieux, soit enfin en triomphant des lutteurs que lui oppose la perfidie, bientôt châtiée, de son propre parent, de Kaṁsa.

La vie du Bodhisattva dans le palais, après son mariage, se peut condenser dans ces mots du légendaire chinois : « Pendant dix ans[1], il se livra à tous les plaisirs des sens[2]. » « Alors, dit le *Lalita Vistara* (179,12 et suiv.), il goûta, au milieu de quatre-vingt-quatre mille femmes les jouissances terrestres, et il se montra se jouant et se promenant avec Gopâ, » reconnue sa première épouse. Tout le chapitre qui suit n'a d'autre but que d'expliquer une existence si opposée, semble-t-il, à la mission et aux enseignements du Docteur. La musique et les chants dont il est entouré sont censés se transformer, par l'intervention des dieux et des bodhisattvas, en une prédication incessante; ils rappellent au prince et la vanité des plaisirs sensuels, et les sacrifices que dans le passé il a faits à l'espoir de sauver un jour les créatures. Grâce aux dispositions miséricordieuses qui s'éveillent ainsi dans le Bodhisattva, cette miraculeuse propagande s'étend bientôt et aux femmes du palais et aux dieux qui entourent le prince

[1] Plus exactement « treize, » puisqu'il se marie à seize ans et commence à vingt-neuf sa vie religieuse.

[2] Vie de Wong Puh, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 148.

(p. 218 et suiv.). Ce qui caractérise au fond une prédication si singulière et l'action des bodhisattvas aussi bien que du dieu de la Pudeur (Hrîdeva), c'est sa complète stérilité. Toutes ces longues stances ne font point avancer d'un pas la légende sur laquelle on les a greffées. Il est clair, en effet, qu'il faut ici, comme souvent, faire deux parts : l'une pour la légende qui attachait à la vie de Siddhârtha dans son palais toutes les images de la mollesse et de la volupté; l'autre pour l'interprétation religieuse, qui a tenté, après coup, de sanctifier des peintures, d'éteindre des couleurs qu'elle n'était point libre de supprimer. La littérature brâhmanique applique exactement le même procédé à Kṛishṇa et à ses amours[1]. L'affinité des deux cas se borne-t-elle à cette ressemblance accidentelle ou du moins extérieure?

Le trait en lui-même, cette vie de voluptés sans mesure et sans trêve attribuée à un héros divin, est assez caractéristique, étant assez rare : dans la légende indienne, il n'appartient guère, ainsi développé, qu'au seul Kṛishṇa. Si l'on tient compte de quelques traces relevées précédemment qui tendent à établir entre la légende du héros et celle de Çâkyamuni une certaine liaison, si l'on se souvient que les quatre-vingt-quatre mille femmes du harem ne peuvent point être différentes de ces quatre-vingt

[1] Voy. par exemple, *Bhâgav. Par.* X, 29, 18 et suiv. les belles exhortations de Kṛishṇa aux Gopîs. Comp. aussi I, 11, 32, al. le détachement supposé du dieu parmi toutes les voluptés.

mille jeunes filles nées en même temps que Siddhârtha et représentées comme les compagnes inséparables de son enfance, on se sentira, je pense, disposé à rapprocher les deux séries de récits. Il se trouve justement que la première femme, l'épouse par excellence du Bodhisattva reçoit, dans le *Lalita Vistara*, le nom de Gopâ, la bergère[1]; elle conserve ainsi à tout l'épisode sa marque d'origine. Ce nom est familier à tous les Buddhistes du nord[2]. S'il n'est pas reproduit par les Buddhistes méridionaux, il est, chez eux, remplacé par celui de Yaçodharâ, bien connu également au nord, représenté, dans le *Lalita Vistara* (par exemple, 279, 17), par la variante Yaçovatî, et qui, lui aussi, par le personnage de Yaçodâ, se rattache à la légende kṛishṇaïte[3]. Il n'y

[1] La coexistence de la forme Gopî paraît ressortir de la forme de vocatif *gopi* dans les gâthâs du *Lal. Vist.* par exemple : 291, 11, 15; 293, 13; 294, 1, etc. Peut-être une autre trace s'en est-elle conservée dans le nom chinois *kiu-i*, qui désigne la femme du Buddha (*Foe koue ki*, p. 70, etc. Je dois à l'obligeance de mon confrère, M. Specht, de savoir que cet emploi se retrouve dans le *Pou yao king*, la deuxième traduction du *Lalita Vistara*). Si, comme il paraît, ce mot n'est pas significatif et ne représente qu'une transcription, il ne peut guère correspondre qu'à la forme « gopî, » bien que je ne connaisse pas d'exemple positif où *i* réponde, en chinois, à la syllabe *pi* du sanskrit.

[2] Burnouf, *Introduction*, p. 238. Eitel, *Handb. of chin. buddh.* s. v.

[3] Yaçodâ, et non Yaçodharâ, est chez les Jainas le nom de la femme de Mahâvîra, Burgess, *Ind. Antiquary*, 1873, p. 139. — Je vois que ce rapprochement a également frappé M. Lassen, qui, dans la seconde édition du deuxième volume de son *Ind. Alterth.* (p. 73 note), s'exprime ainsi : « Comme la Yaçodharâ brâhmanique, la mère nourricière de Kṛishṇa, était une bergère, le nom de Gopâ s'établit

a donc rien à conclure contre notre conjecture de l'absence du nom de Gopâ dans les sources méridionales. Il est certain d'autre part que, si les deux légendes doivent être ainsi comparées et reliées dans leurs origines, c'est le récit de Krishṇa qui est antérieur; non-seulement la présence des « bergères » est beaucoup mieux motivée dans son histoire que dans celle de Çâkyamuni, mais ces noms, mais ces traditions sont directement issues de conceptions naturalistes; elles n'ont pu être associées au nom d'un personnage comme le Buddha, qui n'est point mythologique de sa nature, que par l'agrégation secondaire d'éléments tout constitués. Cette comparaison expliquerait comment le harem du Bodhisattva est recruté tout entier parmi les filles de sa

pour elle, » c'est-à-dire « pour la Yaçodharâ buddhique. » Mais une explication de ce genre me paraît d'autant plus insuffisante, pour signaler cette seule considération, que, à part la similitude, à elle seule assez peu significative, des noms Yaçodharâ et Yaçodâ, aucune ressemblance perceptible pour les Buddhistes de la seconde époque ne reliait les deux récits. L'hypothèse d'une parenté originaire rend bien mieux compte des faits, et explique non pas seulement le nom de Gopâ, mais, par un penchant très-ordinaire pour les différenciations, le nom même de Yaçodharâ transporté de la mère à la femme du héros. (Comp. Siddhârtha devenu, dans la légende Jaina, le *père* de Mahâvîra. Wilson, *Sel. Works*, I, 291 et suiv.) Quant aux autres noms cités ailleurs, Mṛigajâ (pour Mṛigâkshâ? cf. Schiefner, *Tibet. Lebensbeschr.* p. 83), Utpalavarṇâ, etc. (Lassen, *loc. cit.* Köppen, *Relig. des Buddha*, I, p. 80.), ils ont plutôt le caractère d'épithètes (conf. l'emploi de « Virocanâ, » *Lalita Vistara*, 261, 12). On n'y saurait fonder de conjectures relativement au nombre de femmes de Çâkya; il est régulièrement représenté comme ayant une principale reine, mais aussi comme entouré d'un harem innombrable.

tribu ou de sa famille, qui ont grandi autour de lui[1]. Comme les amantes de Krishṇa, elles sont vouées à un prompt veuvage, et trop tôt se lamentent et se désespèrent du départ de leur époux[2].

J'ai fait remarquer tout à l'heure que les exhortations miraculeuses des dieux ont, en réalité, très-peu d'influence sur la résolution que prend le Bodhisattva d'entrer dans la vie religieuse. La scène célèbre des quatre rencontres est partout donnée comme la cause ou plutôt comme l'occasion de cet événement. Le caractère tout allégorique de ce récit n'a pas besoin d'être démontré : la maladie, la vieillesse et la mort, sont les trois termes consacrés, dans la phraséologie buddhique, pour résumer ces misères de l'existence dont le nirvâṇa doit délivrer les hommes. Au dernier moment, la détermination du prince est fortifiée par le fâcheux aspect que prend, à ses yeux, la foule endormie des femmes du palais[3];

[1] Le seul détail un peu individuel et caractéristique de la légende sur Gopâ est la résolution qu'elle prend, après son mariage, et défend bravement contre les objections de sa famille, de ne se pas servir du voile. Il est malaisé de déterminer la portée exacte et la valeur véritable de cette donnée. Cependant, comme elle ne correspond pas, que je sache, à des habitudes nouvelles introduites dans la vie et la conduite des femmes par le Buddhisme, il est fort possible que nous devions y voir la dernière trace d'un trait mythologique et naturaliste. Il trouverait alors sa contre-partie exacte dans divers passages de la légende de Krishṇa où déesses et bergères paraissent sans vêtements aux yeux du héros, et où cette nudité ne semble pas être une invention arbitraire de l'imagination voluptueuse des conteurs. (Voy. par exemple, *Bhâg. Pur.* X, 21, 12 ; 22, init. al.)

[2] *Lal. Vist.* 279 et suiv. 283 et suiv. *Bhâgav. Pur.* X, 39. 13 et suiv.

[3] *Lal. Vist.* 251-2. Buddhaghosha, *loc. cit.* p. 806.

si cette invention n'est pas des plus flatteuses pour le Bodhisattva, si elle fait peu d'honneur à la délicatesse des légendaires, elle n'est pas moins que la précédente une pure fiction allégorique, la mise en scène d'une sentence morale[1]. Le fond du récit présente un caractère fort différent.

Informé de bonne heure de la double destinée, ou mondaine ou religieuse, qui s'ouvre devant son fils, Çuddhodana est, avant le moment décisif, averti par un songe de son départ prochain (*Lal. Vist.* 224, 1 et suiv.). Le roi, vivement affligé de cette perspective, prend diverses mesures pour empêcher qu'elle ne se réalise : à chacun des trois palais où réside Siddhârtha, il fait pratiquer des escaliers qui ne peuvent être abaissés ni relevés par moins de cinq cents hommes, et dont le bruit s'entend à un demi-yojana; la porte (mañgaladvâra) par laquelle les astrologues ont annoncé que sortirait le prince est munie de battants énormes, que cinq cents hommes ouvrent et referment, et dont le fracas porte à un demi-yojana (*Lal. Vist.* 224, 5). Après qu'il a rencontré les signes précurseurs de sa mission, les précautions redoublent : on élève des remparts, on creuse des fossés, on renforce les portes; à toutes les issues, des centaines de gardiens armés et cuirassés, des chars, des corps de troupes entiers en-

[1] La comparaison du gynécée avec un « cimetière » (*Lal. Vist.* 252, 3) en est le terme essentiel. On peut voir ce thème primitif développé jusqu'à ses dernières conséquences par la version chinoise donnée dans les notes du *Foe koue ki*, p. 232.

tourent et surveillent le Bodhisattva (*Lal. Vist.* 232). L'étrangeté de cette situation n'a point échappé à la légende; inspirée aussi sans doute par des scrupules de régularité disciplinaire[1], elle nous montre Çâkya sollicitant, avant de quitter le palais, l'agrément du roi (*Lal. Vist.* 241, 11; 244, 12). Çuddhodana se résigne en effet (l. 11-12); mais c'est pour prendre aussitôt, de concert avec tous les Çâkyas, les précautions les plus énergiques (p. 245), en vue d'arrêter le départ auquel il vient d'acquiescer: toute la tribu en armes veillera, elle empêchera bien le seul Siddhârtha « de sortir de vive force. » Il ressort de tout ceci que l'opposition rigoureuse, violente même, du roi à la mission du prince est à coup sûr le trait ancien et caractéristique de la tradition; malgré toute sa bonne volonté, la rédaction définitive n'a pu l'éliminer entièrement[2]. En dépit des intentions et des euphémismes, c'est, en vérité, une prison que le palais où le Bodhisattva se trouve ainsi enfermé[3]. Il est vrai que, tandis qu'il multiplie

[1] Il faut au novice, pour obtenir l'ordination de l'upasampadâ, l'autorisation de ses parents. *Kammavâcâ*, éd. J. F. Dickson (Extr. du *Journ. of the Roy. As. Soc.* 1873), p. 4, l. 33.

[2] Le récit abrégé de Buddhaghosha est naturellement bien plus rapide; il ne parle ni des songes de Çuddhodana, ni de la démarche de Siddhârtha auprès de lui; il connaît, en revanche, et c'est le point essentiel, les mesures prises pour retenir le prince, les gardes placés autour de lui, et qu'il représente l'enserrant de plus près au fur et à mesure que se multiplient les signes avant-coureurs (*loc. cit.* p. 805). Le « *indulgent* monarch » paraît exprimer une intention analogue à celle que je signale dans la rédaction du *Lalita Vistara*.

[3] Une autre inconséquence, la première promenade du Bodhi-

autour de cette demeure les clôtures et les obstacles, le roi multiplie autour de son fils les splendeurs et les plaisirs; les deux ordres de dispositions s'accompagnent dans un parallélisme constant. Ce mélange d'éléments hétérogènes s'expliquera tout à l'heure; il ne doit, en aucun cas, nous faire méconnaître la portée ni des uns, ni des autres; on sait du reste que, en général, dans la légende, les éléments simples sont la partie la plus fixe, la plus résistante; ils persistent souvent dans leur existence individuelle, alors que la fantaisie populaire en a modifié la mise en œuvre et la valeur relative.

Le zèle des Çâkyas et la prévoyance de leur chef se montrent parfaitement inutiles. Le Bodhisattva, reconnaissant que le moment du sacrifice est arrivé, que la conjonction des astres est la même qu'au jour de sa naissance, monte sur le haut du palais; il y reçoit les hommages des dieux qui l'attendent; il ordonne à Chandaka, son écuyer, de lui amener son cheval, Kaṇṭhaka, et résistant à toutes les supplications, à toutes les objections du fidèle serviteur, il abandonne enfin Kapilavastu. Rien ne l'arrête. Les dieux ont endormi tout le palais, la ville tout entière; ils ouvrent devant lui les portes qui devaient le retenir (287, 16). Cette officieuse intervention

sattva, accomplie avec l'aveu de Çuddhodana (p. 225), contrairement à la résolution absolument opposée qu'il a manifestée d'abord (p. 224, l. 12 et suiv.), conserve la trace d'un autre conflit, mal concilié, entre l'élément mythologique, — l'internement de Siddhârtha, — et le développement allégorique ou moral, — les quatre rencontres, — qui s'y est intercalé.

est à vrai dire superflue, car le merveilleux coursier poursuit sa route à travers l'espace (288, 2; 293, 2, 10)[1]; et, suivant la tradition de Buddhaghosha, il traverse d'un bond la rivière qui s'oppose à son passage (p. 808); il est vrai qu'il est porté par les quatre Lokapâlas (*Lal. Vist.* 287, ult. 272, 9)[2], et que les Apsaras lui donnent une force surnaturelle (293, 5). En d'autres termes, Kaṇṭhaka est un cheval céleste dont nous connaissons déjà les ancêtres; portant le Bodhisattva, il se rattache plus directement au cheval du Cakravartin qui traverse l'Océan avec son maître; comme lui, Kaṇṭhaka est chargé d'ornements d'or (*Lal. Vist.* 271, 12); sa couleur blanche (comme le lotus blanc[3], 292, 11; comme la lune, 272, 3; comme « a bleeched shell, » Buddhagh. p. 807); son hennissement qui s'entend à la distance d'un kroça (*Lal. Vist.* 292, 3), qui retentit à travers tout Kapilavastu (Buddhagh.); son pas sous lequel la terre rend des sons doux et ter-

[1] Ici encore la relation de Buddhaghosha concilie les inconséquences et atténue les prodiges; mais l'intention de Kaṇṭhaka prêt à sauter, au besoin, par-dessus le rempart, peut à coup sûr être réputée pour le fait (*loc. cit.* p. 807). Les dimensions phénoménales (18 coudées de long) qu'il prête au coursier peuvent aussi passer pour une de ces tentatives caractéristiques de rétablir les vraisemblances.

[2] Ou quatre Yakshas, il n'importe. Beal, *Cat. of B. Script.* p. 132, note. Comp. *Lal. Vist.* 248, 6, et voy. le relief déjà cité de Sanchi.

[3] Et le « varshika, » qu'il faut sans doute rétablir dans l'épithète « varshisuvarṇa » (271, 12), probablement pour « varshikavarṇa, » malgré la version tibétaine (Foucaux, p. 212, suivant qui les mss. sanskrits donneraient en effet « vârshika »).

ribles; les pleurs qu'il verse au moment de se séparer de son maître[1]; enfin, son caractère martial (capable of overcoming all his foes), tous les traits signalent également sa nature mythologique : c'est le cheval du soleil et de l'orage. Une indication pareille ne doit pas être perdue pour l'intelligence de la scène. On se souvient, d'autre part, qu'elle se passe au moment précis de l'année où a eu lieu la naissance du Bodhisattva, et que c'est à cette conjonction identique des astres que Çâkya reconnaît le moment propice. L'heure est aussi la même : il part à minuit de Kapilavastu (*Lal. Vist.* 256, 2 al.), ainsi que Mâyâ quand elle se rend au jardin de Lumbinî.

Tous ces derniers détails nous ramènent, ici encore, à la légende de Kṛishṇa. Vasudeva et Devakî ont été étroitement enfermés par Kaṁsa dont l'enfant qui leur doit naître menace les jours; comme dans notre cas, toutes les précautions demeurent inutiles. Au milieu de la nuit, Kṛishṇa se manifeste à ses parents sous son caractère divin. Par son ordre, Vasudeva se met en devoir de l'emporter au Vraja, et de l'y substituer secrètement à la fille nouveau-née de Nanda le pâtre. « Bien que les gardiens placés aux portes eussent pris les précautions de tout genre, toutes les issues fermées, difficiles à passer, closes de battants énormes, renforcées de chaînes, s'ouvrirent d'elles-mêmes quand arriva Va-

[1] Buddhaghosha, p. 809. *Comment.* de Wong Puh, *loc. cit.* p. 152. On peut comp. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* I, 349 et suiv.

sudeva portant Krishṇa, comme l'obscurité [s'ouvre] devant le soleil. Parjanya répandit la pluie en grondant, sans être entendu [par les gardiens endormis]; Çesha suivait, abritant [l'enfant] contre l'eau sous son chaperon; » et la Yamunâ, bien que gonflée par l'orage et roulant des vagues terribles, livra passage « comme l'Océan à l'époux de Çrî » (c'est-à-dire à Râma, suivant le scoliaste)[1]. Le plus curieux dans l'analogie de ces deux scènes, c'est moins la parfaite ressemblance de certains traits, justifiée par une donnée dans les deux cas analogue, que l'identité des souvenirs naturalistes, cachés de part et d'autre sous des expressions différentes; elle ne condamne pas moins l'hypothèse d'une rencontre fortuite que la différence des situations et des circonstances n'interdit de penser à un emprunt conscient et volontaire. Parmi les similitudes caractéristiques, je citerai : l'heure à laquelle est placée l'une et l'autre scène; l'obscurité et le fracas de l'orage qui, dans les deux cas (Parjanya ou Kaṇṭhaka), accompagnent la fuite du héros; le fleuve qui, sous des noms différents, semble s'opposer à sa course, sans le pouvoir arrêter. Enfin, le rapprochement buddhique entre le moment de la nativité et le moment de l'évasion forme un dernier lien, d'une sensible autorité, entre les deux séries. C'en est assez, semble-t-il, pour justifier à la lettre la comparaison du purâṇa, pour reconnaître dans les portes de la prison

[1] *Bhâgav. Pur.* X, 3, 49 et suiv.

les ténèbres du nuage, qui arrêtent d'abord le héros lumineux, mais qui bientôt s'ouvrent devant lui, au bruit du tonnerre, dans le tumulte de l'orage[1]. L'image d'une prison, d'une forteresse (comp. la description citée plus haut du *Lalita Vistara*), pour exprimer la demeure atmosphérique de l'Asura, est familière et à la mythologie indienne et aux mythologies congénères. Elle reçoit dans le Ṛig une application positive, qui échappe nécessairement aux entreprises de l'evhémérisme le plus résolu.

C'est Indra qui parle : « Étant encore dans le sein de ma mère, j'ai vu la naissance de tous les devas[2]; cent forteresses de fer m'enveloppaient; je m'en suis échappé avec violence, sous les traits du faucon[3]. » Aucun doute n'est possible sur le sens de ce vers, ni sur la valeur des « forteresses de fer » si connues dans les hymnes : le dieu lumineux, enfermé dans le nuage, y assiste à la renaissance de tous les devas, c'est-à-dire de la lumière dans toutes ses expressions diverses; puis il brise, sous la forme de l'éclair, le rempart ténébreux et apporte aux hommes l'ambroisie (comp. les vers suiv.). La prison,

[1] La tempête cesse, le cheval nuageux meurt après avoir pleuré (Buddhaghosha, p. 807), dès que le dieu a traversé le fleuve atmosphérique. — Les images des songes de Gopâ (*Lal. Vist.* 234, 7; 235, 9) qui lui annoncent le prochain éloignement de son époux paraissent de même empruntées au cycle des symboles de l'orage. — *Atharva Ved.* XIII, 2, 34, dit du soleil : « Viçvâ atârîd duritâni çukraḥ. »

[2] On se souvient que Çâkya, dans le sein de Mâyâ, habite une châsse où sont les demeures de tous les dieux, que tous les dieux y viennent tour à tour lui rendre hommage.

[3] *Ṛig Ved.* IV, 27, 1.

le fleuve, l'orage, nous retrouvons ici en raccourci, et sur le sol indien, tous les éléments dont se sont formées nos légendes. Ces traits se rattachent étroitement aux autres données relevées précédemment sur la naissance d'Indra. Nous y avons vu que l'obstacle vient des parents mêmes du dieu, et que sa naissance, se confondant avec sa première victoire, coûte la vie et à sa mère et à son père l'Asura[1]. Ce détour nous amène sur un terrain mythologique dès longtemps exploré, où ont germé, depuis le mythe d'Œdipe jusqu'au mythe de Romulus, bon nombre de récits sur lesquels il serait superflu de revenir. Mais ce thème naturaliste était susceptible d'une foule de modifications; les légendes de Kṛishṇa et du Buddha en offrent de curieux exemples.

La première, cédant sans doute à un scrupule moral dont on retrouve, en bien des cas, des traces comparables, a fait de l'Asura ennemi l'oncle et non le père du dieu, dans la personne de Kaṁsa. La légende buddhique, en gardant le souvenir de la mort inévitable de la mère du héros, a notable-

[1] Indra et aussi Agni sont fils d'« ennemis des dieux » (*Ṛig Ved.* VI, 59, 1; ap. Muir, *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. II, 393 et suiv.). Les remarques précédentes me paraissent écarter l'hypothèse de M. Aufrecht (cité *ib.*) qui y cherche une indication d'histoire religieuse et non une image naturaliste. *Atharva Ved.* IV, 10, 5, le soleil est dit être né de Vṛitra. C'est pour cela qu'Indra trouve le Soma dans la demeure même (le nuage) de son père. *Ṛig Ved.* VI, 44, 22 (ap. Muir, *Sanskr. Texts,* V, 268), Soma dérobe ses armes et ses « mâyâs » à son père qui est clairement l'Asura. C'est par le même motif que les asuras passent pour les frères *aînés* des devas (Muir, *op. cit.* p. 230, 231, note, 15, note).

ment altéré le rôle de son père. Au dédoublement réalisé dans les personnages par l'histoire de Krishṇa, correspond ici un dédoublement pareil dans le caractère du personnage unique : il emprisonne lui-même son fils et accumule autour de lui les obstacles, il multiplie aussi autour de lui les plaisirs; et ses intentions, bien qu'un peu égoïstes, sont représentées comme favorables et bienveillantes. Le nom même de Çuddhodana paraît porter le sceau de cette transformation, d'ailleurs plus extérieure, plus apparente que réelle. Les Chinois entendent ce nom dans le sens de «nourriture pure[1].» Il était donc d'usage dans l'école de le résoudre en *çuddha* + *odana*, ce qui régulièrement donnerait *çuddhaudana.* Indépendamment de l'irrégularité qu'elle suppose, une pareille explication est en elle-même trop peu satisfaisante pour décourager de nouvelles tentatives. Je crois que la véritable analyse du mot m'a été suggérée par mon ami, M. Garrez, qui prend *Çuddhodana* comme = *çuddha* + *udayana*, *çuddhodayana,* en s'appuyant sur la comparaison de *astamana* pour *astamayana*[2]. Compris de la sorte, ce nom retrouve bon nombre d'analogues, tels que Udayana, le roi des Vatsas, célèbre dans les contes, le roi Udâyibhadra, etc. Le rapprochement le plus déci-

[1] Eitel, *Handbook*, s. v. etc. Wilson, *Journ. Roy. As. Soc.* XVI, 247, l'interprète de même; je ne vois pas trop comment cette explication «suggère une signification allégorique.»

[2] Cf. encore *saṁvara* = *svayaṁvara*, d'après Weber, *Ueber die Krishṇajanm.* 217, note.

sif est celui de cet Udayana donné comme le purohita du roi, et dont on a vu tout à l'heure le rôle significatif dans une légende de l'enfance. Il nous éclaire en même temps sur la portée de cette dénomination : le roi est ainsi désigné comme « le lever sans tache » du héros solaire[1]; c'est là un argument imprévu en faveur de notre interprétation générale du récit.

La même évolution dans le caractère du personnage se manifeste dans d'autres légendes de même origine, telles que l'histoire de Râma, par exemple : encore qu'il prive le héros de l'héritage auquel il a droit, Daçaratha nous apparaît, excusé d'abord par le devoir suprême de garder fidèlement la parole donnée, justifié ensuite par le désespoir qu'il ressent. Du même coup, la légende, préoccupée des

[1] Quant aux noms Amitodana, etc. des quatre frères supposés de Çuddhodana, il va sans dire que, à titre d'imitation artificielle et secondaire, ils ne peuvent être ici d'aucun poids. Il règne, du reste, une certaine confusion au sujet des fils de Siṁhahanu : le *Mahâvaṁsa*, 9, 10, 11, en connaît cinq, mais n'en nomme que quatre, le cinquième étant nommé seulement dans le commentaire; la Vie tibétaine (Schiefner, p. 3) et l'autorité chinoise (*Foe koue ki*, 203) ne citent que les quatre personnages nominativement désignés dans la chronique singhalaise. Aussi bien les confusions, les substitutions de noms sont-elles innombrables dans la prétendue généalogie de Çâkya. Cf. Köppen, I, 76, note. Un autre exemple est particulièrement curieux : Mâyâ est donnée comme fille de Suprabuddha; il est dans le *Mahâv.* (p. 9) le frère de la reine, ainsi que Daṇḍapâṇi; ce dernier, dans le *Lal. Vist.*, est à son tour le père de Mâyâ; or Daṇḍapâṇi est un des noms de Yama, et Mâyâ, dans certaines généalogies purâṇiques, figure comme mère de Mṛityu, qui n'en est qu'un autre synonyme (*Dict. de Saint-Pétersb.* s. v. *Mâyâ*).

convenances morales, supprime la faute du père contre le fils et l'attentat du fils contre son père[1]. De même que le roi exile Râma, nous avons vu que la mère d'Indra rejette (*parâsa*) son fils : c'est là une

[1] Je ne saurais m'associer aux vues de M. Weber sur les origines de l'histoire de Râma (*Ueber das Râmâyaṇa*). J'avoue que, tout au contraire de son impression (p. 1), l'intention morale dominante dans le *Dasaratha jâtaka*, le ton didactique sur lequel il est conçu, le changement du théâtre de la scène, transportée à Bénarès, suivant une habitude typique des contes des Buddhistes, la multiplicité des légendes buddhiques plus ou moins analogues, et visiblement secondaires relativement à la légende de Râma (cf. ci-dessous sur les Çâkyas), — tout enfin me paraît démontrer que, ici comme dans beaucoup de cas semblables, la version buddhique n'est que la mise en œuvre, dans un but spécial, d'une fable antérieurement célèbre (comp. l'emploi de la légende de Bali, ap. Burnouf, *Introduction*, p. 223; le remaniement dans le Sâmajâtaka de l'histoire de Daçaratha et d'Andhaka, d'après Râjendralâla Mitra, *Ind. Antiquary*, I, 38 et suiv. et vingt autres exemples; voy. les remarques de M. Lassen, *Ind. Alterth.* II², 1190). Il m'est impossible de voir ce que la qualité de sœur de Râma prêtée à Sîta prouve en faveur de l'autorité du jâtaka; elle s'explique à coup sûr plus aisément par une confusion populaire avec Draupadî, suivant ses frères en exil. L'Himavat a un rôle trop ordinaire dans les contes, et notamment dans la légende de l'origine des Çâkyas de Kapilavastu, pour que le choix de ce lieu de bannissement ait ici une signification définie, moins encore une portée favorable à la thèse que l'on soutient. Enfin le dénouement pacifique du récit et le silence gardé sur l'expédition de Laṅkâ n'est pas davantage un signe d'antiquité : de nombreuses analogies, dans l'Inde et ailleurs, démontrent, en effet, que toute cette histoire est une simple variante d'une légende mythologique dans laquelle le premier acte, l'exil, ne saurait exister indépendamment du second, la victoire sur le démon, qui en est la conclusion forcée. Toute version qui s'arrête au premier n'est pas primitive, elle est écourtée et mutilée. M. Lassen s'est récemment prononcé (*Ind. Alterth.* II², 502 et suiv.) contre plusieurs des conclusions de M. Weber; son appréciation personnelle, sur ce point spécial, paraît cependant assez difficile à déterminer.

autre expression de la même idée mythologique[1], la séparation violente de l'enfant enlevé aux parents de qui il sort dans la nuit de l'orage. Là est le point de départ de la version la plus commune de ce mythe, de celle qui suppose un abandon, une exposition de l'enfant nouveau-né. C'est celle qui, expliquée et atténuée, est au fond de l'histoire de Kṛishṇa ; il est éloigné dès sa naissance par son propre père, c'est-à-dire d'abord repoussé, rejeté par lui. Nous l'avions rencontrée déjà dans la légende de Mârtaṇḍa, comme Kṛishṇa le huitième fruit de sa mère.

Dans presque toutes les variantes de ce thème légendaire, un point demeure fixe et constant : c'est parmi des bergers qu'est exilé le héros ; et l'on ne saurait séparer de cette série, ni le Vraja, ni les bergers et les bergères qui entourent la jeunesse de Kṛishṇa. A vrai dire, ce trait se retrouve jusque dans l'histoire de Çâkya. Si l'on fait abstraction des parties d'un caractère différent, pour reconstituer l'enchaînement des données purement mythologiques, nous passons directement de Kapila qu'il fuit au Gocaragrâma où il fait sa résidence, sur les bords de la Nairañjanâ, à côté des filles de Nanda[2] (cf.

[1] Il va sans dire qu'elle revêt, suivant les cas, vingt formes diverses, par exemple dans l'histoire de Pradyumna et de Çambara (voy. ci-dessus), dans l'histoire de Prahrâda, le pieux enfant du Daitya Hiraṇyakaçipu, dans le sort de Asamaujas (comme Amçumat, son fils, un être solaire) banni par Sagara (sur lequel voy. plus haut), *Mahâbhâr.* III, 8887 et suiv.

[2] Girivraja est un autre nom de Râjagṛiha (Buddhagayâ), Lassen,

ci-dessus). L'analyse à laquelle a été soumis précédemment cet épisode nous a conduit, par une voie tout à fait indépendante, à reconnaître l'origine de ces bergers et de ces troupeaux. Chacun. sait que, dans la mythologie védique et dans toutes les mythologies congénères, les vaches et le pâturage célestes désignent tout spécialement le nuage[1]. On n'a pas à revenir sur une synonymie si connue[2].

Ind. Alterth. I, 167; *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 180 note. Quant au personnage de Nanda, on peut juger de la liberté avec laquelle la légende diversifie les données traditionnelles, par le conte que rapporte Buddhaghosha (*Dhammap.* p. 203): Nanda, le berger d'Anâthapiṇḍika, y devient un converti de Çâkya, et, par une confusion avec Kṛishṇa, il est représenté succombant à la blessure que lui fait un chasseur. La Vie de Wong Puh et les citations du Fo-pen-hing empruntées au commentateur (s. 35-42, p. 152-4) pourraient faire penser que la visite à Râjagṛiha, l'entrevue avec Bimbasâra, les noms propres des maîtres supposés de Çâkyamuni, tous les détails enfin qui prêtent à cette partie des traditions une apparence d'autorité historique, étaient étrangers aux plus anciennes rédactions canoniques de la légende. Je m'empresse d'ajouter que je ne prête pas plus d'importance qu'il ne convient à une considération en quelque sorte négative, et contre laquelle il y aurait certainement diverses remarques à faire valoir.

[1] On se souvient que les mots *vraja*, *govid* (*govinda*), *gotra* (*gotrabhid*), etc. se trouvent dans les hymnes avec une application mythologique, toute pareille à celle que je leur attribue dans la légende de Kṛishṇa. Le «mont Gomanta» où a lieu la manifestation de Kṛishṇa (*Hariv.* 5335 et suiv., etc.), qui, incendié, produit de lui-même des jets d'eau qui éteignent la flamme, c'est-à-dire encore bien évidemment le nuage, trouve directement son origine première dans des vers comme *Ṛig Ved.* IV, 1, 15 (adriṁ...gomantaṁ).

[2] En une foule de cas, on en voit persister le souvenir distinct jusque dans des ouvrages de date assez moderne. Voy. des vers comme *Hariv.* 3559, 3798, 4021-4030. Les exemples pareils sont sans nombre.

Mais ce point, également établi pour toutes les légendes de cette famille, se complique, dans le cas particulier de Kṛishṇa, de l'importance nouvelle que prennent ses jeux et ses amours avec les Gopîs. Pour être moins ordinaire, par conséquent plus caractéristique, ce développement ne laisse point que d'avoir des analogies : telle est la jeunesse d'Achille, caché parmi les filles de Lycomède jusqu'au jour où il doit faire éclater sa valeur invincible, l'enfance de Dionysos, élevé d'abord comme une fille, avant de signaler sa force et sa divinité[1]. Dans les deux cas, la vie molle ou voluptueuse précède la vie héroïque et les exploits merveilleux; il n'en est pas autrement dans la vie de Çâkya; il renonce aux délices du palais pour aller accomplir sa mission, et cette mission, dans son expression mythologique, n'est autre, on l'a vu, que la conquête de l'ambroisie. Kṛishṇa lui-même abandonne le Vraja pour tuer Kaṁsa, l'Asura, et ouvrir ainsi sa carrière épique[2]. Par ce qui a été dit plus haut du personnage de Kâma-Mâra, on a vu que les images voluptueuses communes aux deux légendes indiennes se ramènent sans effort à la même source, au même domaine mythologique que les pâturages et les troupeaux :

[1] Comp. encore la légende déjà citée du Kâṭhaka sur la transformation d'Indra en femme parmi les Asuras.

[2] En quittant son obscur exil du Vraja, le héros renonce à l'amour des Gopîs; en revanche, c'est au pouvoir des *Bergers* et des *Voleurs* (Démons) que tombent, après sa disparition, ses femmes mal défendues par le seul Arjuna. *Vishṇu Pur.* V, 156-60. Comp. *Mahâbhâr.* XVI, 220 et suiv.

ce sont deux aspects d'un seul symbole, ou, si l'on aime mieux, d'un arrière-plan naturaliste identique[1]. La popularité, dans l'Inde, de chacun d'eux, pris isolément, n'a plus besoin de preuve; en se fondant dans un rapprochement appelé en quelque sorte par la nature même des choses, ils devaient fournir tous les éléments qu'ont mis en œuvre l'histoire de Kṛishṇa, et, sous une forme moins nette, moins reconnaissable, l'histoire du Buddha. On voit ainsi que la prison où est enfermé le héros avec sa mère est au fond parfaitement identique avec le théâtre de ses amours. La divergence qui frappe d'abord entre la version brâhmanique et la version buddhique s'explique et se résout sans peine; loin d'ébranler nos rapprochements, elle les confirme, elle fournit l'occasion d'une épreuve d'où ils sortent sans atteinte.

Par leur signification primitive, ces traits divers, emprisonnement, exposition, exil parmi les bergers et les troupeaux, s'appliquent aussi bien au héros solaire qu'au représentant du feu du ciel; ils caractérisent d'une façon générale un des aspects de la

[1] *Ṛig Ved.* X, 30, 5. «Soma se joue parmi les Âpas comme un homme parmi de belles jeunes femmes;» dans une description de l'orage, l'*Atharvan* (IV, 15, 10) nous montre Agni «apâm... tanûbhiḥ saṁvidâna;» c'est le rôle du Gandharva, soit igné, soit solaire, parmi les Apsaras (cf. le mémoire de M. Kuhn). — C'est pour cela que parmi les femmes de Kṛishṇa figure Jâmbavatî, la fille du roi des singes ou des ours (cf. plus haut); pour cela encore que les Gopîs apparaissent revêtues de la «triple couleur» (jaune, noir et rouge) de Pṛiçni, etc. la vache tachetée du nuage, *Hariv.* 3528.

lutte, sans cesse renouvelée, de la lumière et des ténèbres. Dans le cas spécial de Kṛishṇa, l'ensemble de la légende permet peut-être une plus grande précision. C'est surtout à l'Agni atmosphérique que se rattachent les images voluptueuses comme celles qui ont reçu dans la légende kṛishṇaïte une place si importante; c'est entre lui et l'asura que sont disputées les nymphes du nuage. Mâyâvatî ou Rati appartient tour à tour à Çambara et à Pradyumna; de même les seize mille femmes de Naraka passent du harem du Maṇiparvata dans le gynécée de Kṛishṇa [1]; et le héros est obligé, à l'occasion, de disputer les bergères au démon ravisseur [2]. En les examinant de ce point de vue, les récits relatifs à Kṛishṇa s'expliquent pour la plus grande part sans effort. L'identité de nom entre le dieu et l'asura [3] se justifie par une

[1] Les femmes et les oiseaux (éclairs) suivent de même Indra victorieux de Vṛitra (*Ṛig Ved.* I, 103, 7). — On peut, à ce sujet, comparer quelques traits d'une légende du Padma purâṇa (dans *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1842, p. 1129 et suiv.); elle offre un curieux mélange d'éléments kṛishṇaïtes et buddhiques où semble percer un souvenir lointain de la parenté des deux histoires.

[2] L'épisode de Çaṁkhacûḍa, *Bhâg. Pur.* X, 34, 25 et suiv.

[3] Depuis le *Ṛig Veda* jusqu'aux écrits buddhiques, nous trouvons le nom de Kṛishṇa attribué à des êtres démoniaques; cette application n'est pas moins naturelle que l'emploi, tout semblable, de Nîla, Kâla, etc. Cf. encore *Ṛig Ved.* I, 46, 10, où Soma «le noir» (*asita*) «resplendit avec sa langue.» Pour cet aspect semi-démoniaque de certains dieux, cf. par exemple le personnage de Kuvera (Weber, *Ind. Litteratur,* p. 119). Point n'est besoin de remarquer que plusieurs des avatâras de Vishṇu, le sanglier, le lion, sont empruntés au même ordre de symboles. Par là s'expliquent plusieurs scènes de la vie de Kṛishṇa, comme l'épisode du Govardhana où il paraît cachant les vaches sous la montagne nuageuse et les abritant contre

certaine parenté de signification et d'origine; avec le nom de Kṛishṇa, sa couleur, sombre malgré l'éclat qu'il répand autour de lui, la guirlande de fleurs qui orne sa poitrine (cf. plus haut), s'appliquent également à un dieu de la foudre. Sa mère Devakî, l'Apsaras «joueuse» (voy. ci-dessus)[1], convient fort bien à ce rôle. Les exploits de sa jeunesse ne sont pas tous également caractéristiques; ces variantes de la vieille lutte céleste sont, sous toute espèce de modifications et de transformations secondaires, attribuées à tous les héros; il en est pourtant d'assez significatifs. Quand le jeune dieu tue Pûtanâ, la Râkshasî, en lui coupant la mamelle et en épuisant son lait qui s'écoule avec son sang, c'est bien le feu du ciel qui déchire le sein gonflé du nuage et en répand sur la terre tout le suc[2]. Les deux arjunas que renverse, en passant entre eux, le jeune Kṛishṇa,

les coups d'Indra; la fréquente comparaison de Kṛishṇa avec le nuage (par exemple, *Hariv.* 3405) prend ainsi une signification nouvelle. Le nom de Keçava, le *chevelu*, a une semblable origine (cf. dans l'*Atharvan* les génies malfaisants de même nom). Ce trait rappelle la «chevelure noire» (nîlaçikhaṇḍa) de Rudra (*Atharva Ved.* XI, 2, pass.). Mahâdeva-Rudra participe de son côté à la nature voluptueuse de Kṛishṇa (cf. par exemple *Mahâbhâr.* XIII, 742). Comme Rudra avalant le poison (feu) céleste, Kṛishṇa «boit» le feu qui embrase le Vraja, *Bhâgav. Pur.* X, 18, 12.

[1] Le père de Devakî, par sa qualité de Gandharva (*Mahâbhâr.* I, 2704, cité dans le *Petersb. Wörterbuch*), confirme cette interprétation.

[2] Suivant le *Hariv.* 3429, Pûtanâ tombe à terre «vajreṇevâvadâritâ.» L'aventure des laitages de Yaçodâ répandus ou donnés aux singes (cf. plus haut) par Kṛishṇa (*Bhâgav. Pur.* X, 9, 1 et suiv.) paraît empruntée au même symbolisme.

et qui, tombés, ressemblent à des « nuages épuisés d'eau [1], » dont la perte enfin jette dans le Vraja un si grand trouble, appartiennent, à coup sûr, à la catégorie des arbres atmosphériques. Le « rire » du héros parmi les débris convient particulièrement au dieu de la foudre [2]. Cette signification du rire de Kṛishṇa se trahit avec toute la netteté désirable dans un passage de l'épopée. Pour manifester sa grandeur, il « laissa éclater un rire sonore... ; et, comme il sourit, les dieux, sous forme d'éclairs, hauts d'un pouce, resplendissants comme le feu, s'échappent de lui [3]. » Suivant un autre récit du Mahâbhârata et du Vishṇu purâṇa [4], Balarâma et Kṛishṇa ne seraient qu'une incarnation de deux cheveux, l'un blanc, l'autre noir, du suprême Hari. Personne, plus que Wilson [5], ne sera tenté de prendre au sérieux l'interprétation plus ou moins mystique des commentateurs. Si l'on cherche le sens originaire de cette fiction, on se souviendra d'abord des ṛishis Vâlakhilyas, nés des poils de Brahmâ, et qui par leur

[1] *Hariv.* 3464.

[2] Comp. le rire terrible de Mahâdeva (*Mahâbhâr.* XIII, 749). Sur cette signification mythologique du rire, on peut voir Schwartz, *Urspr. der Mythol.* p. 109 et suiv. et pass. et quelques-uns des faits rappelés par M. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* I, 249 al. — La flûte (*veṇu*) de Kṛishṇa dont les sons remplissent le Vraja et *affolent* les bergères (*Bhâgav. Pur.* X, 21 al.) est de même origine (comp. plus haut la flûte des Maruts).

[3] *Mahâbhâr.* udyogap. v. 4421 et suiv. cité ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 220.

[4] Les textes sont cités par Muir, *loc. cit.* p. 256 et suiv.

[5] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 258, 259, note.

taille naine, par leur séjour dans l'arbre atmosphérique, se comparent naturellement à ces dieux que nous venons de voir paraître « de la hauteur d'un pouce et sous forme d'éclairs[1]. » J'ai eu occasion de rappeler précédemment le symbolisme du cheveu dans les peintures mythologiques de l'orage. Utaṅka voit, dans le Nâgaloka, les femmes tisser de « fils blancs et noirs » l'étoffe dans laquelle elles enferment la roue solaire[2]; la double couleur paraît en effet exprimer l'aspect double et mobile, sombre ou éclatant, de la foudre. Il n'est pas jusqu'au rapprochement étroit et constant de ces deux vies presque jumelles de Kṛishṇa et de Râma qui ne confirme cette interprétation. Il se justifie par les mêmes conceptions qui, exprimées dans le nom de Yama, l'Agni céleste, se prolongent dans l'association de Râma et de Lakshmaṇa, de Romulus et Remus, etc.[3] Par le lien direct que la légende lui suppose avec le serpent Çesha, par son arme, le soc de charrue, par le goût particulier que plusieurs récits lui prêtent pour le breuvage céleste, par tous les traits enfin qui lui sont propres, le personnage de Râma

[1] Sur le nain dans l'orage, comp. Schwartz, *opp. laud.*

[2] *Mahâbhâr.* I, 806.

[3] Voyez, sur les naissances jumelles dans l'orage, les remarques de M. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 181 et suiv. (die Gewittergeburt im kreuzweis hervorspringenden Blitzfunken, p. 181, cf. p. 189; et comp. les « kreuzweise zusammengebundenen Haare, » qui figurent dans certaines légendes du chasseur infernal, Schwartz, *Der heutige Volksglaube*, p. 44 et suiv. etc. et p. 249 de l'ouvrage précité).

a sa place marquée dans cette classe mythologique[1].
Il va sans dire qu'il ne faut pas chercher dans toutes les parties de la légende de Kṛishṇa la mise en œuvre conséquente d'une inspiration unique, la peinture homogène d'un type naturaliste toujours transparent; je pense seulement que l'on peut préciser dans ce sens la nature propre et originaire du personnage de Kṛishṇa. Elle donne la clef des éléments les plus essentiels, les plus caractéristiques de sa prétendue histoire, de sa naissance, de sa pa-

[1] Il est aussi à l'occasion représenté comme l'amant des bergères, *Bhâgav. Pur.* X, 65, 17 et suiv. — Quant à son nom de Bala, l'analogie de Kṛishṇa pourrait faire penser qu'il avait aussi primitivement une signification plus spécialement démoniaque, et que la forme Bala n'est qu'une altération de Vala, être védique lié par son nom et par son rôle avec Vṛitra. Cela est certain par exemple pour le Bala épique, ennemi d'Indra. On peut comparer à ce sujet des remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für die Wissensch. der Spr.* I, 287. Quoi qu'il en soit, plusieurs détails favorisent le rapprochement de ce Râma avec le Râman, Râma-qâçtra des Pârsis (Weber, *Râma Tâpan. Upan.* p. 275, note). Ce génie «atmosphérique» (il est donné comme représentant de l'air) est tout spécialement chargé de la protection des «pâturages» de Mithra; il passe pour présider aux sensations du «goût» (Spiegel, *Yaçna* (Uebers.), I, 9); dans une invocation (Spiegel, *Khorda Avesta*, p. 6, 7), il est cité entre «le coup qui vient d'en haut» (la foudre), et «l'oiseau (solaire) qui règne dans les hauteurs;» il est invoqué comme le «distributeur des eaux» (*Râm-yest*, pass. comp. la légende de la Yamunâ), invoqué par les filles qui désirent un époux. Sa lance brillante (*Râm-yest*, 48), sa cuirasse d'or, son char d'or, etc. rappellent et l'arme et la couleur dorée de Balarâma (cf. en général sur Râman, Spiegel, *Avesta* (Uebers.), III, p. XXXIV). Il me semble trouver dans ce rapprochement une preuve de plus (voy. ci-dessus) que le frère de Kṛishṇa représente effectivement dans l'Inde le type le plus ancien de ce personnage multiple de Râma.

renté, de sa fuite, de sa vie parmi les bergers et de ses amours. Au reste, ces premières origines du héros intéressent assez peu notre objet présent; qu'il soit le représentant du feu atmosphérique ou un nom du héros solaire, quelque prototype enfin que l'on lui cherche, la question n'est après tout que secondaire. Ce qu'il m'importe de constater, c'est la connexion qui existe, pour une partie importante de leur carrière, entre la légende du Buddha et celle de Kṛishṇa. On a vu d'ailleurs que l'interprétation mythologique des récits en question, autorisée par les traditions analogues des mythologies congénères, rend compte non-seulement de chaque récit pris à part, mais des divergences même qui, parmi d'importantes similitudes, distinguent les deux versions.

Si la scène est purement légendaire, que dire du lieu, de la ville de Kapila, où la placent les récits? La couleur symbolique du nom, les données vagues des sûtras sur cette cité[1], ont dès longtemps inspiré des doutes sur sa réelle existence; rien ne la confirme dans la littérature brâhmanique. M. Weber[2] a vu dans ce nom l'expression allégorique de l'influence du sâṁkhya sur le buddhisme; et il est certain que la légende buddhique l'explique elle-même par la proximité de l'ermitage du ṛishi Kapila[3]. L'existence, attestée par les pèlerins chinois, d'une ville ruinée et de stûpas commémoratifs de la vie

[1] Burnouf, *Introduction*, 143, note.
[2] *Indische Litteratur*, p. 248. *Indische Stud.* I, 435.
[3] Cf. Bigandet, *loc. laud.* p. 10 et suiv. *Ind. Stud.* V, 417.

du Bodhisattva prouve seulement que la légende s'était localisée dans la région où l'on cherche Kapilavastu. Bien loin de démontrer la vérité historique des événements qu'y place la tradition, elle ne prouve même pas qu'il ait jamais existé une ville portant effectivement le nom de Kapilavastu; il serait en revanche excessif d'en nier la possibilité. Quoi que l'on juge à ce propos, deux points paraissent hors de doute: c'est d'abord que la « ville, » la « ville excellente, » la « ville sans supérieure » du *Lalita Vistara* [1], dans la signification première et l'inten-

[1] Ce caractère particulier, cet emploi en quelque sorte typique et abstrait de *pur* ou *purâ* dans le *Lal. Vist.* (par exemple 188, 13; 204, 1; etc.) remet en mémoire l'emploi analogue de *pur* rapproché de *purusha;* ainsi le *Bhâgav. Pur.* (VII, 1, 10) parle des *puraḥ* que crée Hari pour la demeure, l'incarnation de Purusha. L'hymne de l'*Atharvan* souvent cité nous a montré de même le Purusha habitant la « ville » (*pur*) de Brahmâ; c'est la « ville d'or » *hiranyapur.* Il me paraît fort possible que « Kapilavastu » n'ait été d'abord qu'un synonyme de cette dénomination, la ville d'or de l'atmosphère étant bien connue dans la légende indienne (outre le passage des *Ind. Stud.* cité plus haut, cf. encore II, 310, et comp. dans la légende Jaina la « ville de Vishṇu, » *Padmanâbhanagara,* où régna Gomateçvara Svâmin et qui contient une statue prodigieuse du saint, recouverte par les eaux (atmosphériques) au sein desquelles on la peut de temps en temps apercevoir, *Asiat. Researches,* IX, 256, 260). C'est ce que confirme peut-être l'explication de ce commentateur chinois (ap. Beal, *Cat. of Buddh. script.* p. 127, note) qui entend Kapilavastu : « the city of excellent merit or virtue, » si l'on admet qu'il a transporté au moral l'idée de l'éclat et de la splendeur sensibles (cf. ch. I, p. 37). En tout cas, suivant la remarque de J. Schmidt (*Geschichte der Ost-Mong.* p. 310), Kapila dans les légendes apparaît toujours comme le nom d'une ville et non d'un royaume. Dans l'inscription, moderne il est vrai, de Chittagong (*Asiat. Researches,* II, 384), Çuddhodana est roi du Kailâsa, la montagne mythologique.

tion originaire de la description, désigne non pas telle ville de la terre, mais la ville, la forteresse de l'atmosphère. D'autre part, il est à coup sûr très-tentant de reconnaître dans le nom de Kapilavastu une trace nouvelle des liens qui rattachent le buddhisme et le sâm̃khya, le Buddha et Kapila. Je reviendrai plus bas sur cette dernière considération; il me suffit quant à présent de remarquer que le caractère à demi-allégorique, sinon entièrement fictif, de la patrie de Çâkya est loin d'infirmer les observations qui précèdent sur la valeur purement mythologique des scènes qui s'y déroulent.

La tribu des Çâkyas n'a pas une individualité ni une réalité plus saisissables. Non-seulement elle est tout à fait inconnue aux sources brâhmaniques[1], ce qui se pourrait expliquer, mais nous n'obtenons sur elle que des données absolument légendaires. Elles n'ont même pas le mérite de l'originalité. La généalogie des rois de cette famille, fournie tant par les livres du Sud que par ceux du Nord, n'a à coup sûr aucune espèce d'autorité[2]; c'est une simple variante des listes de l'épopée, et plus spécialement[3] de la généalogie de Râma. Justement, la dynastie particulière des Çâkyas commence par

[1] Wilson, *Journ. Roy. Asiat. Soc.* XVI, 247.

[2] Lassen, *Ind. Alterth.* II², 1199 et suiv. — Cf. *Ind. Stud.* V, 412 et suiv. où se trouvent citées les sources sur ce sujet.

[3] Cf. Sykes, *Journ. Roy. Asiat. Soc.* VI, 297 et suiv. Le lien que l'on suppose à cette famille soit avec les Mauryas, soit avec les Pâṇḍavas (Lassen, *Ind. Alterth.* II, 111) ne trahit pas moins une fiction intentionnelle.

une légende qui n'est qu'une contrefaçon de l'histoire de ce héros. Okkâka, pour remplir la promesse imprudente faite à une marâtre, bannit ses quatre fils et ses cinq filles qui vont fonder Kapilavastu, à l'endroit même où le ṛishi Kapila avait établi sa retraite[1]. Le nom de Râma est même expressément mentionné dans ce conte : la sœur aînée, délaissée en raison de la lèpre dont elle est atteinte, est sauvée et guérie par un roi Râma qui, pour la même cause, a abandonné son royaume[2]. Il fonde avec elle la famille des Koliyas; ses fils s'allient avec les filles des Çâkyas et construisent la ville de Kolanagara, voisine et amie de Kapilavastu[3].

[1] *Ind. Studien*, V, 416, 417. Il est clair, par le rôle qu'y joue Kapila, que la légende relative à la disparition des fils de Apacara (Upacara) (Minayeff, *Gramm. pâlic*, trad. Guyard, p. XI et suiv.) n'est qu'une répétition secondaire du même récit, transportée dans un passé plus lointain; ce récit se retrouve, appliqué à une époque postérieure, dans le conte de ces quatre Çâkyas qui échappent à la destruction de leur race pour aller fonder dans l'Udyâna, etc. des dynasties nouvelles (Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 318). M. Minayeff (p. IX-XIV) me paraît exagérer de beaucoup la valeur propre de ces traditions buddhiques, quand il y voit un souvenir indépendant de l'immigration des Âriens dans l'Inde. Les prétentions intéressées que manifestent ces récits au nom des Çâkyas sont aussi peu fondées que celles de ces rois buddhiques dont parle Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 179; II, 207, etc.), jaloux de se rattacher à la famille du Docteur vénéré, comme d'autres chefs se donnaient pour ancêtre Nârâyaṇa, Kuvera ou tel autre dieu (*ib.* II, 77; 224; 210, etc.; cf. Köppen, *Relig. des Buddha*, II, 47).

[2] Râma est ici le père, et il laisse le pouvoir à son fils; comme le vrai Râma, il se refuse à rentrer, même guéri et père de nombreux enfants, dans la capitale où son fils le veut ramener. C'est encore une des variantes sans nombre de la légende de Daçaratha et de son fils.

[3] *Ind. Stud.* V, 418-420. Quant aux Çâkyas cités comme une des

Le même récit explique le nom des deux familles : c'est dans un bois de çâkas que se retirent, auprès de Kapila, les enfants exilés d'Okkâka [1]; quant aux Koliyas, ils doivent leur nom au kola dans lequel le roi Râma établit sa demeure et celle de sa femme. L'arbre reparaît, ainsi que nous l'avons vu, dans la légende de ces tribus : je veux parler de l'arbre « Tugendkern » dont il a été question précédemment. La signification mythologique n'en était point douteuse; elle est confirmée par une autre version du même récit. Nous y voyons les tribus sœurs entrer en lutte à propos des eaux de la Rohiṇî; le Buddha intervient pour rétablir la concorde [2]. Mais cette histoire même n'est qu'une autre forme de l'histoire fabuleuse des Nâgas de Lañkâ et de leurs querelles, un conte tout naturaliste où le héros solaire apparaît pour séparer les armées menaçantes des démons nuageux [3].

tribus des Lichavis (ap. Csoma, *Asiat. Researches,* XX, 299), il est difficile de déterminer quelle est leur relation exacte à l'égard des Çâkyas, authentiques ou fictifs, de Kapilavastu.

[1] Une autre étymologie, de *çâkya* « possible, » ap. Csoma Körösi, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1833, p. 387, n'est qu'un jeu de mots. Comp. *Foe koue ki,* 214 et suiv. Cette origine des Çâkyas rappelle les mythes qui font sortir l'homme de l'arbre; le sens qu'y a démontré M. Kuhn nous autorise à comparer les origines miraculeuses des Brâhmanes *Çâkadvîpîyas* dont le premier ancêtre « fut apporté du Çâkadvîpa par l'oiseau de Vishṇu. » (Colebrooke, *Miscell. Essays,* II, 179.)

[2] *Ind. Stud. loc. cit.* Hardy, *Manual,* 307.

[3] Le çâka, dans la cosmologie brâhmanique, caractérise un des dvîpas, auquel il donne son nom; on remarquera que c'est précisément celui qu'entoure, dans le système, la mer de lait (*Vishṇu Pur.*

Le seul renseignement qui nous soit d'ailleurs transmis sur les Çâkyas est la tradition de leur entier anéantissement par le roi Virûḍhaka de Koçala[1], descendant par les femmes de la même famille. On a fait remarquer que c'est aussi un roi Virûḍhaka qui, dans le récit des Buddhistes septentrionaux, éloigne de Potala les ancêtres de la tribu[2]. Il est en effet singulier que la légende établisse ainsi un lien entre la destruction des Çâkyas et leurs origines, entre le delta de l'Indus et Kapilavastu. Ne faut-il pas, ici encore, constater une coïncidence curieuse entre la tradition buddhique et la tradition kṛishṇaïte? La Dvârakâ légendaire n'est fondée sur le bord de l'Océan et vers les bouches du Sindhu que pour devenir bientôt la proie des eaux; Kṛishṇa, comme le Buddha, assiste, peu de temps avant sa mort, et sans rien pouvoir empêcher, à la perte de tous les siens, qui s'entre-tuent. Dans cette histoire de la fin des Yâdavas, luttant dans l'ivresse, se

édit. Hall, II, 199, 200), l'expression la plus ordinaire de l'océan céleste.

[1] *Foe koue ki*, p. 193, et la note p. 187. Dans la Vie tibétaine (Schiefner, *Tibet. Lebensb.* p. 58 et suiv.), le récit est développé et surchargé d'incidents trop absurdes ou trop confus pour mériter l'examen.

[2] Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 114, note; *Foe-koue-ki*, p. 215. L'analogie de la légende de Kṛishṇa défend à coup sûr de penser (Wilson et Weber, *Ind. Litteratur*, 249, note, 266) que la légende buddhique ait sa source dans la protection accordée au Buddhisme par les conquérants Çakas. Il serait plus difficile de décider si la faveur dont jouit le Buddhisme près des rois Çakas n'a pas contribué à la popularité du nom de Çâkya.

frappant avec des herbes qui entre leurs mains se changent en massues de fer, on reconnaît sans peine des traits empruntés au symbolisme atmosphérique; il n'y faut pas chercher les détails authentiques d'une action réelle.

Si ces deux légendes de la fin des Çâkyas et de la fin des Yâdavas se doivent nécessairement comparer, certains détails paraissent étendre jusqu'à la mort des deux héros la similitude et le parallélisme de leur destinée. Pris isolément, le récit des derniers moments de Çâkyamuni ne laisse pas que d'être fort étrange : il meurt d'une dyssenterie dont il se trouve atteint après avoir mangé un plat de viande de porc. Un pareil repas est si contraire aux prescriptions disciplinaires, si opposé à tout ce que la légende rapporte d'ailleurs des habitudes du Buddha, qu'il est impossible de n'y pas soupçonner quelque arrière-pensée, quelque intention significative. Il ne s'agit pas d'une nourriture ordinaire : au dire du sûtra, « parmi tous les êtres, Devas, Mâras, Brahmâs, ascètes, etc., il n'en est aucun qui, mangeant de cet animal, le pût digérer [1]. » De fait, le Buddha lui-même n'est pas plus heureux. Cependant, le repas terminé, il poursuit sa route; sur les bords de la rivière Kukuṭṭhâna, il se manifeste encore une fois, « brillant comme une flamme sans fumée ni cendres, » et ce prodige, ainsi qu'il l'explique à Ânanda, ne se produit qu'au moment du Nirvâṇa et lors de

[1] *Mahâparinibbânasutta*, ap. Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1838, p. 1003.

l'acquisition de la Bodhi. Une dernière marche le conduit à Kuçinagara; c'est près de cette ville, dans un bois, sur les bords de l'Hiraṇyavatî, à l'ombre de deux arbres çâlas, pendant la nuit, que, après avoir passé par les divers degrés du dhyâna, il finit par entrer dans le nirvâṇa, sous une pluie de fleurs dont les arbres qui l'abritent couvrent son corps vénéré. « L'œil s'est fermé sur le monde ! » s'écrient les bhikshus désespérés; la musique divine remplit les airs, la terre tremble, et une sorte de « terreur » envahit le monde[1].

En comparant les derniers moments de Kṛishṇa et de sa famille, nous retrouvons, malgré toutes les différences du détail, la plupart des éléments de ce récit, mais avec une signification plus transparente. La scène est transportée sur les bords de la mer, qui en donnant asile au serpent Çesha, dont Balarâma reprend la forme, trahit son caractère atmosphérique; le tîrtha porte le nom de Prabhâsa, c'est-à-dire « splendeur. » Au moment de partir pour ce rivage prédestiné, le disque de Vishṇu et le char solaire de Kṛishṇa remontent au ciel; tous les or-

[1] *Loc. cit.* p. 1008, 1009. Le Nirvâṇa est une des parties de la légende pour lesquelles nous pouvons revendiquer avec le plus d'assurance une antiquité très-haute. Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 334) constatant la présence, sur le lieu qui passait pour en avoir été le théâtre, d'une inscription destinée à en « rappeler les circonstances, » n'a pas dû, dans les traditions qu'il rapporte à ce sujet, s'écarter à la légère d'une pareille autorité; or, bien qu'il ne le marque pas expressément, il y a apparence que, comme le stûpa voisin, la colonne remontait à Açoka.

nements des Yâdavas, parasols, cuirasses, etc. sont pris par les Rakshas[1] : la lumière est voilée par l'obscurité qui s'amoncelle. Les héros arrivent chargés de boissons et de viandes (v. 64); au milieu des chants et de la musique, une orgie ouvre la scène, et c'est dans l'ivresse que, se prenant de querelle, les guerriers engagent les uns contre les autres une lutte qui se termine par la destruction de la race entière[2]. L'arme dont ils se servent, ces herbes (*erakâ*) qui se transforment en massues, marquent assez qu'il s'agit d'une lutte céleste[3]; leur ivresse est celle que la légende prête si souvent aux êtres du nuage, Gandharvas, Centaures, Cyclopes, etc.; la musique céleste, le bruit du tonnerre, accompagne ou annonce le combat. Pendant ce temps, Râma demeure à l'écart dans la forêt; c'est là que Kṛishṇa le voit reprendre sa forme divine pour se replonger dans les eaux de l'espace; c'est dans la forêt, sous un arbre[4], que, lui-même, blessé au

[1] *Mahâbhâr.* XVI, 53 et suiv.

[2] Le temps de la scène est le « moment où le soleil se couche. » (*Bhâgav. Pur.* III, 4, 2.)

[3] C'est le gui (mistel) qui tue Baldur, la paille qui, saisie par Nara, se transforme en hache pour tuer Rudra (*Mahâbhâr.* XII, 13274 et suiv.; cf. la paille dans l'histoire de Dambhodbhava, *ib.* V, 3459-3488), le kuça qui sert à tuer Vena (Kuhn, *Herabkunft,* p. 169); c'est dans le kuça que Garuḍa jette l'amṛita qu'il apporte aux serpents (*Mahâbhâr.* I, 1536, 1541, 1542); les crânes des démons tués par Indra se transforment en « karîras » (a thorny plant) (*Ind. Stud.* I, 412), etc.

[4] *Mahâbhâr.* v. 105, 112, 122. Sous un açvattha, d'après le *Bhâg. Pur.* III, 4, 8 et suiv.

pied, comme tant de héros de la foudre, avec le dernier morceau de la massue fatale, il rentre, à travers les phases du yoga, dans l'essence suprême. Grâce à ce récit, nous entendons pourquoi c'est parmi les « lutteurs » de la « ville au kuça[1], » sur les bords d'un fleuve, parmi les arbres, au bruit des instruments divins, et peu après l'anéantissement de sa race, que meurt le héros des Çâkyas. Le nom même du Prabhâsa tîrtha et la nature primitive du tableau expliquent assez ce suprême éclat qu'il jette avant de mourir[2]. Le parallélisme signalé par le sûtra entre ce moment et l'heure de la sambodhi est suffisamment justifié par le sens que nous avons reconnu à cet épisode. Enfin le trait le plus surprenant, cette indigestion qui cause sa mort, aurait son point d'appui dans le festin fatal des Yâdavas[3]. Le sanglier trouve fréquemment sa place parmi les symboles de l'orage[4]; et nous avons vu déjà par l'exemple d'un des Mahâpurushas de Varâha Mihira

[1] Cf. les noms *Gadâvasâna* (près de Mathurâ) et *Kuçasthal* (synonyme de Dvârakâ) dans la légende brâhmanique. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 773, note.

[2] Comp. la mort d'Héraklès.

[3] Dans le *Râmây.* (cité ap. Muir, *Sanskr. Texts*, II, 414 et suiv.), Agastya dévore l'asura Vâtâpi, sans en éprouver, il est vrai, le même inconvénient que le Buddha.

[4] Dans quelques passages védiques il semble, suivant la remarque de M. Aufrecht, être fait allusion à un sanglier, un sanglier destructeur (emushaṁ varâhaṁ) qui aurait servi de nourriture à Indra. Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 92, 81 (*Ṛig Ved.* VIII, 66, 10; I, 61, 7; VI, 17, 11). Sur l'opposition naturelle entre le sanglier et le dieu lumineux, on peut comparer plusieurs des faits rassemblés par M. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 1 et suiv.

que, dans cet ordre de peintures, la légende ne recule pas toujours devant les images risquées auxquelles se réfère la dernière maladie du Buddha.

Ces traditions dépassent, à vrai dire, la limite générale que je me suis tracée dans cette étude; il s'agit pourtant d'un récit conservé par tous les Buddhistes, consigné dans les livres canoniques, et je ne devais pas négliger de poursuivre, jusque dans cette ramification nouvelle, la trace de cette connexion, aussi importante que méconnue, entre la légende kṛishṇaïte et la légende buddhique. Je ne saurais davantage quitter ce sujet sans prévenir une objection générale : on la pourrait emprunter à certaines idées qui ont été récemment reproduites, avec une autorité considérable, sur l'âge du culte et les sources de la légende de Krishṇa.

Suivant M. Weber[1], il serait hors de doute que le personnage de Kṛishṇa a passé, pour arriver à son rôle divin, par plusieurs phases : la première serait l'âge du Kṛishṇa historique, le chantre védique de la Ṛiganukramaṇî, le docteur brâhmanique de la Châṇdogya upanishad; dans l'épopée, il est devenu le héros guerrier des Vṛishṇis : il y paraît d'ailleurs élevé déjà au rang de demi-dieu, « bien que les raisons de cette apothéose nous échappent encore. » Le voyage des trois brâhmanes au Çveta dvîpa, et les influences chrétiennes qu'ils auraient importées dans l'Inde firent le reste : par un rapprochement popu-

[1] *Ueber die Kṛishṇajanmâshṭami*, p. 316 et suiv.

laire entre Kṛishṇa et Christos, la doctrine de la foi monothéistique (bhakti), inspirée par l'Occident, s'attacha au nom de Kṛishṇa, tandis que des légendes chrétiennes altérées et refaites sortirent les récits de l'enfance et de la jeunesse du dieu. Car « les amours de Kṛishṇa ... appartiennent spécialement à la phase moderne de ce culte » (p. 241).

Les faits qu'invoque M. Weber comme preuves d'influences chrétiennes ne sont pas, à vrai dire, bien nombreux; ils paraîtraient encore plus insuffisants si l'on faisait, autant qu'il convient, abstraction de la similitude purement accidentelle des noms. Les arguments sont empruntés surtout aux rites prescrits lors de la fête de la nativité de Kṛishṇa. Pour adorer ce jour-là le jeune héros, on le représente allaité par sa mère Devakî, dans un *sûtikâ-gṛiha* (chambre d'accouchée), dressé tout exprès. Relevant tout ce qu'une pareille mise en scène a d'incompatible avec la légende qui sépare violemment, dès la première heure, Devakî de son enfant (p. 272, 273), insistant sur l'isolement de cette fête qui ne paraît pas se célébrer dans l'Inde pour d'autre personnage divin, appelant même à son aide l'analogie de certaines représentations figurées[1], l'auteur conclut à un emprunt fait aux cérémonies chrétiennes, à une copie de la « Madone allaitant. » La confusion, dans certaines sources, du sûtikâ-gṛiha avec un gokula,

[1] Il m'est impossible de voir quelle force ajouterait au témoignage des prescriptions purâniques la comparaison de figures beaucoup trop modernes pour posséder aucune autorité indépendante.

une étable, contraire, elle aussi, aux données strictes du récit, lui paraît (p. 269) un signe de plus d'imitation chrétienne. Mais il faut se souvenir que le sûtikâ-griha doit, aux termes du rituel, contenir non pas seulement Devakî avec son fils et Vasudeva, mais aussi, et tout ensemble, les images des bergères, des serviteurs de Kaṁsa, gardiens de Devakî, des Apsaras et des Dânavas armés[1], de Yaçodâ et de Rohiṇî, sans compter des représentations de tous les exploits attribués à Krishṇa enfant (p. 268, 280 et suiv.). L'intention était donc non pas de donner un tableau fidèle des faits rapportés par la légende, mais de grouper dans un cadre unique tous les personnages qui y sont mêlés. Comment, dans cette donnée, séparer le nouveau-né de sa mère, distinguer[2] la prison et la demeure du berger? Et de quel poids est dès lors la nouveauté, illogique si l'on veut, de l'ordonnance? L'idée de représenter le jeune dieu au sein de sa mère est véritablement trop simple pour rien démontrer; il ne manque pas d'exemples pareils dans les représentations religieuses des Grecs[3]. Pour admettre, même en ce

[1] Ces Dânavas font en réalité double emploi avec les gardiens; les démons de tout ordre sont les vrais serviteurs de Kaṁsa l'asura.

[2] Autrement que par des signes symboliques comme les chaînes, etc. (p. 268).

[3] On remarquera surtout les faits cités par Welcker (*Griech. Götterl.* II, 790) relativement à Héraklès «réconcilié avec Héra» et paisiblement allaité (d'après divers monuments) par la déesse que, suivant une autre légende, il aurait si cruellement blessée. Quant aux regards pleins de tendresse que le jeune dieu est censé tourner sur sa mère (M. Weber, *op. cit.* p. 252, 275, y paraît attacher un

point particulier, la vraisemblance d'une influence occidentale, il faudrait au moins que le type de la « Madone allaitant » eût conquis de bonne heure une importance religieuse ou au moins une popularité infiniment supérieure à ce que M. Weber est en état de prouver. Il ne demeure en somme de réellement comparable que l'association, dans les deux cas, du héros et des bergers, et la persécution par un chef ennemi. Mais la diffusion extrême d'un trait légendaire qui se retrouve dans toutes les mythologies, dans toutes les traditions épiques, enlève à ce dernier parallèle toute espèce d'autorité, toute force précise. Il reste sans doute des similitudes; elles se doivent peut-être expliquer par le commun héritage de légendes dès longtemps populaires; quant à une action directe d'un des récits sur l'autre, elle n'expliquerait rien, tant ils diffèrent. Nous avons d'ailleurs, pour la repousser, des raisons positives.

M. Weber[1] a lui-même extrait récemment du Mahâbhâshya divers exemples qui démontrent à tout le moins que, dès avant l'ère chrétienne, l'inimitié

prix particulier), ils me semblent amenés simplement par l'antithèse naturelle entre cet allaitement et l'allaitement si malintentionné et châtié si rudement de la perfide Pûtanâ.

[1] *Ind. Studien*, XIII, 348 et suiv. Plusieurs des passages en question avaient été relevés auparavant dans la brochure de M. Kashinath Trimbak Telang, *Was the Râmâyaṇa copied from Homer?* Tout récemment, et dans un article indépendant du travail de M. Weber, M. Bhandarkar (*Ind. Antiq.* 1874, p. 14 et suiv.) a institué la même recherche.

entre Kaṁsa et Kṛishṇa, la destruction du premier par le jeune héros était un sujet consacré de chants et de spectacles. Sans insister sur la synonymie de « Vâsudeva » et de « Bhagavat » dont il me paraît néanmoins faire trop bon marché (p. 350), la présence du nom de Govinda ne démontre-t-elle pas suffisamment que, avec le meurtre de Kaṁsa, le séjour parmi les bergers qui en est l'explication, la préparation inséparable, était à la même époque parfaitement connu et dès longtemps populaire? C'est de la même époque que date le témoignage d'Alexandre Polyhistor, d'après lequel les Brâhmanes adoraient Héraklès[1] et Pan. Jusqu'à ce que l'on ait découvert dans l'Inde un héros à qui le dernier nom s'applique mieux, on nous permettra de considérer comme acquis, que, au commencement du premier siècle avant notre ère, Kṛishṇa était dans l'Inde l'objet d'un culte, et que les adorations populaires s'adressaient, comme à la période suivante, au compagnon des bergers, à l'amant des Gopîs, beaucoup plus qu'au héros épique du Mahâbhârata.

[1] Dans Héraklès, M. Lassen, *Ind. Alterthumsk.* III, 355, retrouve Vishṇu; il paraît infiniment plus vraisemblable, en raison même de cette association avec Kṛishṇa, d'y voir Balarâma, à qui sa massue devait créer, aux yeux prévenus d'un Grec, une affinité, d'autant plus frappante qu'elle était extérieure, avec le fils d'Alcmène. Il faut, je pense, accepter la même synonymie pour l'Héraklès dont parle Mégasthène, qui paraît seulement avoir confondu sous ce seul nom des légendes appartenant à plusieurs des avatârs de Vishṇu; c'est à mon avis pécher par trop de précision que d'identifier, comme l'a fait M. Lassen (*Ind. Alterth.* I, 795; II, 703, al.), cet Héraklès avec Kṛishṇa.

Ce témoignage est d'autant plus important que l'on entend rabaisser davantage la date des légendes de cet ordre. M. Lassen, malgré ses opinions sur l'antiquité de la doctrine des avatâras et du culte de Krishṇa, semble aller sur ce point plus loin encore que M. Weber. C'est peu, pour fonder ce sentiment, de l'argument négatif emprunté au silence des ouvrages anciens qui nous sont parvenus. Quelle idée nous ferions-nous de la date et de l'importance du Buddhisme, si nous étions réduits aux témoignages de la littérature brâhmanique? On peut certainement distinguer dans Krishṇa un triple personnage; il ne s'ensuit pas encore qu'il s'agisse de trois aspects simplement successifs d'un même type, tant que l'on n'aura point démontré que, logiquement tout au moins, ils se déduisent et se développent l'un de l'autre. Or c'est tout le contraire qui est le vrai : un abîme sépare chacune de ces étapes de l'étape voisine, si l'on s'en tient à l'ordre supposé. Comment un poëte sacré, l'obscur disciple d'un certain Ghora, serait-il soudainement devenu le héros national d'un peuple important de l'Inde, le belliqueux auteur de tant de prouesses non pas seulement merveilleuses, mais clairement mythologiques? Comment ce guerrier placé si haut, dès la période épique, dans l'admiration et même dans le culte des Indiens, aurait-il été ensuite rabaissé au rôle d'enfant adoptif du berger, de compagnon des bergères, et mêlé dans des aventures risquées, qui ne laissent pas que d'inquiéter et d'embarrasser par-

fois ses sectateurs[1] ? Il est clair que le premier acte tout au moins d'une pareille évolution n'aurait pu se produire que sous une pression puissante du sacerdoce; or il n'en existe aucune trace pour le cas présent dans la littérature sacerdotale que nous possédons; le culte de Kṛishṇa n'est point un culte brâhmanique, mais un culte populaire. En somme il ne paraît guère douteux qu'il faille retourner les termes. Kṛishṇa a dû être d'abord l'objet d'un culte secondaire, rattaché surtout, comme il est demeuré dans la suite, aux légendes de sa naissance, de son enfance et de sa jeunesse; localisé au début chez les Çûrasenas et à Mathurâ, ce culte lui aura valu de recevoir dans la légende épique des Kshatriyas, fixée dans l'épopée sous une influence brâhmanique, le rôle belliqueux qu'on lui connaît. De son côté, la caste brâhmanique, cherchant à se l'approprier, le mettait au nombre de ses chanteurs et de ses maîtres[2], en attendant que la diffusion toujours plus puissante de sa popularité la forçât à l'englober, à titre d'avatâra de Vishṇu, dans sa théorie nouvelle

[1] A défaut de récits explicites, il ne manque pas dans le Mahâbhârata d'allusions (le nom de Govinda, son éducation parmi les bergers, son rôle de protecteur des troupeaux, l'armée de pasteurs qu'il fournit à Duryodhana, etc.) qui témoignent de la préexistence des légendes mêmes que l'on ne raconte point en détail, au moins de tous leurs traits essentiels. (Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 768, 769.)

[2] Cela n'exclut pas l'existence, à l'époque védique, de Kṛishṇas et de Kṛishṇiyas réels d'où pourraient être issus le Kṛishṇa de l'upanishad et le Kṛishṇa de l'anukramaṇî; dans ce cas, l'épithète « Devakîputra » seule serait secondaire et manifesterait l'intention que l'on conjecture ici.

et dans ses modernes systèmes. Il ne faut point oublier que l'organisation des castes crée, à côté de la succession chronologique, une superposition non-seulement de classes sociales, mais de traditions et d'idées qui longtemps peuvent vivre côte à côte dans un isolement profond. Considérée de la sorte, l'histoire du culte de Kṛishṇa se résout en deux périodes que je ne voudrais pas non plus présenter comme nécessairement et rigoureusement successives : Kṛishṇa fut d'abord un dieu tout populaire, dont le culte, plus ou moins étroitement localisé, se répandit peu à peu; puis identifié avec Vishṇu et admis au nombre de ses incarnations, il fut par le fait reconnu de la caste supérieure.

Il est possible, enfin, que des influences chrétiennes aient développé à son profit parmi les Indiens l'idée monothéiste et la doctrine de la foi; je n'en saurais cependant reconnaître une trace bien certaine dans la légende du voyage au Çvetadvîpa[1].

[1] Pour les idées de M. Weber à ce sujet, comp. surtout *Ind. Stud.* II, 398-400; *Kṛishṇajanm.* 318 et suiv. Il est certain que tous les éléments constitutifs de ce récit sont ou clairement mythologiques ou, dans leurs parties spéculatives, très-anciens d'origine (cf. ci-dessus au chap. II) : les uns et les autres appartiennent à l'Inde, en dehors de toute influence chrétienne. Autre chose est de savoir si l'usage qui en est fait ici, si leur mise en œuvre (la *Kâṭka upan.* 1 et suiv. nous montre, par exemple, Naciketas allant chercher dans le monde de Yama des enseignements philosophiques) trahit réellement une action de l'Occident, et conserve un vague souvenir d'emprunts faits aux doctrines chrétiennes. La question ne pourrait être définitivement tranchée que par des dates positives qui nous man-
quent. Les inductions sont fort périlleuses. On a essayé de montrer

Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse surtout quant à présent, c'est non pas tant l'âge du culte, moins encore d'une certaine forme du culte, que l'âge de la légende du héros, et plus précisément de cette partie de sa légende qui embrasse son enfance et sa jeunesse. Or ce récit a ses racines dans des images d'un naturalisme parfaitement authentique, il ne se peut isoler de plusieurs séries voisines des

(Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 248 et suiv.) dans les Pâṇḍavas les fauteurs du culte de Vishṇu-Kṛishṇa. Qui oserait voir dans ces «blancs» héros, que M. Lassen se représente d'autre part comme des nouveaux venus de l'Occident (*Ind. Alterth.* I, 800 et suiv.), les représentants d'une action chrétienne sur les idées religieuses de l'Inde? Il importe au moins de considérer que le personnage capital de l'épisode du Mahâbhârata est, non pas Kṛishṇa, mais Purusha Nârâyaṇa dont le nom de Vâsudeva décèle seulement l'action, partout évidente, de la secte des Pâñcarâtras; c'est pour cela que cette tradition put naturellement (et sans emprunt illégitime au culte kṛishṇaïte) servir aussi de point de départ aux sectaires de Râma (Weber, *Râma Tâp. Upan.* p. 277 et suiv.). En tout cas, le passage en question du Mahâbhârata ne saurait impliquer les influences supposées que sur des vues doctrinales et abstraites (comme la doctrine de la *bhakti*, voy. Wilson, cité ap. Weber, *Râma Tâp. Upan.* p. 277, note). Ce terrain ne nous intéresse pas directement, il suffit de rappeler que, sur ce point, les conjectures de M. Weber ont trouvé un contradicteur dans M. Lassen (*Ind. Alterth.* II², 1117-1122). M. Lorinzer a en revanche cherché à en faire des applications nouvelles (*Die Bhagavad Gîtâ übersetzt und erläutert*); mais, en ce qui touche la *légende*, il est sans autorité propre, n'ajoutant aux idées de M. Weber que des affirmations emphatiques qui ne prouvent rien, avec un ou deux rapprochements qui sont d'une extrême et évidente fragilité; comme d'ailleurs ils se rapportent spécialement à la Bhagavad Gîtâ, je n'ai pas à les examiner ici. Encore moins ai-je à me défendre de partager en aucune mesure, sur de prétendus emprunts faits par la légende chrétienne à l'histoire de Kṛishṇa, des thèses absurdes, qu'on a eu le tort de chercher à renouveler récemment par des arguments ridicules.

mythologies congénères; si l'on y applique sans témérité, sans esprit de système, les procédés habituels de l'analyse mythologique, il se résout aisément en conceptions plus anciennes, et l'homogénéité que décèle l'ensemble démontre le développement normal et conséquent de toutes les parties. Plusieurs témoignages précis, en dehors de toute considération empruntée aux vraisemblances, attestent l'existence des éléments essentiels de la légende à une époque où il ne peut être question des influences que l'on conjecture; ces influences enfin s'appuient sur un nombre extrêmement restreint de faits très-peu concluants qui, par surcroît, ne touchent que des détails tout à fait secondaires. Il n'existe donc réellement aucun résultat acquis sur lequel on puisse fonder *a priori*, contre les rapprochements que j'ai essayé d'établir[1], une fin de non-recevoir.

[1] On en pourrait aisément grossir le nombre si, sortant du cadre qui m'est tracé ici, on s'engageait dans l'examen des récits secondaires, encore si imparfaitement connus. Je citerai seulement, à titre d'exemples, l'intervention du serpent Kâlika et de ses femmes (*Lal. Vist.* 350 et suiv.), qui n'a de sens que comme contre-partie de la victoire de Kṛishṇa sur le serpent Kâliya; la légende de cette bossue Khujjuttarâ (*Dhammap.* p. 168 et suiv. Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* 2ᵉ édit. p. 191) qui paraît proche parente de la Kubjâ de Mathurâ (*Bhâgav. Pur.* X, 42, 1 et suiv.); puis aussi ce fragment de conte du *Divya Avadâna* (ap. Burnouf, *Introduction*, p. 185, 186) où Çâkyamuni protége miraculeusement contre l'orage ses auditeurs et ses fidèles; la «montagne» où les Tîrthikas cherchent un abri rappelle encore la version originale du Govardhana.

CHAPITRE CINQUIÈME.

EMBLÈMES BUDDHIQUES.

La mythologie gréco-romaine, assouplie à une méthode sévère et reconnue de tous, maîtresse d'une moisson immense de faits, a pu tirer des représentations figurées de tout ordre les lumières les plus inattendues et les plus précieuses. La situation est infiniment plus compliquée dans l'Inde; l'archéologie est bien loin de s'y appuyer sur des règles aussi solides et d'y avoir conquis une individualité aussi bien établie. En ce qui touche le buddhisme, les reliefs de Sanchi et d'Amravati, dont les belles publications de MM. Cunningham et Fergusson ont rendu la connaissance généralement accessible, tiennent, tant de leur date que de leur nombre et de leur caractère, une importance jusqu'ici sans rivale. Les sujets qui y sont figurés se peuvent distinguer en deux catégories principales. Ce sont, d'une part, des scènes historiques et légendaires, ou même des tableaux empruntés à la vie domestique; les uns et les autres se réfèrent, soit à des événements locaux, soit à la vie du Buddha et à ses existences antérieures. Une autre série se rapporte plus spécialement au culte, en représente certaines pratiques, en reproduit à profusion les objets consacrés.

Mais il faut s'entendre sur le mot « culte. » Tout culte d'adoration, de prière, est antipathique et

contradictoire aux dogmes les plus élémentaires du buddhisme. Ils n'autorisent qu'un culte de commémoration et de respect, attaché surtout aux restes des saints de la secte ou aux symboles de leur mission. A ce titre, les objets du culte chez les buddhistes sont presque inséparables et du Buddha et de son histoire. Plus les doctrines s'éloignaient de la simplicité primitive, plus les emblèmes, s'éloignant des sources vives d'où ils étaient sortis, devaient prendre une signification en quelque sorte abstraite et conventionnelle. Cette remarque explique à la fois deux choses : elle explique comment les emblèmes buddhiques ont si souvent tenté des imaginations trop faciles et entraîné d'habiles gens dans les spéculations les plus hasardeuses. Elle témoigne que la clef de ces symboles se doit chercher dans une analyse attentive de la légende elle-même. Nous sommes donc autorisé à ajouter sur ce sujet quelques détails; ils seront pour les chapitres qui précèdent un complément naturel et, en une certaine mesure, une vérification.

Nous nous arrêterons seulement aux symboles que leur fréquente répétition dans les sculptures, les respects dont ils y sont entourés, désignent à notre attention comme particulièrement significatifs et vénérés. Je les répartis en deux groupes : les uns, tels que la roue, le cheval, trouvent dans les textes leur explication suffisante et complète; quelques autres ont dans les représentations figurées un rôle qui paraît d'abord plus nouveau et plus inat-

tendu; les développements qu'ils réclament doivent être empruntés à des considérations qui n'ont trouvé que peu de place dans les analyses antérieures.

I.

L'arbre. — La roue. — Le cheval. — Les pieds sacrés.

Le Dîpavaṁsa et le Mahâvaṁsa [1] offrent des exemples bien connus du respect que les buddhistes les plus orthodoxes témoignaient à certains arbres, et du prix qu'ils attachaient à les posséder. Cependant il y est question d'un arbre particulier, de l'arbre de Buddha-Gayâ, que son rôle important dans la scène capitale de la légende de Çâkya devait faire considérer comme une relique personnelle, comme un souvenir vivant du Docteur. Tous les couvents et toutes les villes ne pouvaient pas posséder un rejeton du figuier de Gayâ. On s'entoura du moins d'arbres qui, sans avoir cette origine sainte, rappelaient et symbolisaient par leur présence un lieu vénéré et un événement célèbre. Il en fut de l'arbre pour les buddhistes comme de la croix dans le culte chrétien [2]. Cet emploi emblématique de l'arbre était d'autant plus naturel que, par le dogme de la multiplicité des Buddhas antérieurs, par le caractère d'immobilité hiératique que revêtit la légende uniformément transportée à chacun d'eux,

[1] *Dîpav.* XV, voy. d'Alwis, *Catalogue*, I, 164. *Mahâv.* XVIII et XIX.

[2] Beal, *Journ. of the R. As. Soc.* new ser. V, 168, 169.

l'arbre devint pour tout Buddha, c'est-à-dire pour « le Buddha, » dans l'acception la plus générale et la plus abstraite, un attribut nécessaire et constant. Chaque docteur eut son arbre à lui. Ce fait contribue à expliquer la variété des essences qui, dans les représentations figurées, apparaissent tour à tour entourées d'un respect égal. Nous savons qu'on vénérait les reliques supposées de ces personnages imaginaires, que l'on élevait des stûpas aux lieux où le conte avait placé la scène de leurs miracles. Le témoignage des textes nous montre dans le Bodhidruma la source et la cause des hommages réservés à l'arbre.

Du point de vue buddhique cette explication peut être suffisante et complète; il n'en est pas de même du point de vue plus général où nous devons nous placer. Les buddhistes ne sont pas les seuls dans l'Inde qui accordent à l'arbre ou à certains arbres une vénération particulière. Le culte en question, en tant que culte il y a, appartient également aux Indiens brâhmaniques. Quinte-Curce en constatait l'existence parmi eux [1]. Elle est attestée à toutes les époques : aujourd'hui [2], comme au temps du Râmâyaṇa [3], certains arbres occupent une place d'honneur à l'entrée des villages ou sur les places

[1] VIII, 9, cité par Cunningham, *Bhilsa Topes*, p. 222. Clitarque (fr. 17, éd. C. Müller) parle d'arbres portés sur des chars dans les cortéges indiens.

[2] Ward, *Mythology*, etc. III, 204, 205.

[3] *Râmây*. éd. Schlegel, II, 17.

des villes[1]. Les buddhistes le constatent eux-mêmes : dans une légende traduite par Burnouf[2], il est question « d'arbres consacrés » dont l'abri est opposé à celui que l'on trouve près du Buddha[3]. Une légende rapportée par Hiouen-Thsang[4] montre l'arbre associé aux pratiques çivaïtes, et l'on signale encore la part qu'il a dans certaines fêtes de Çiva[5], où son rôle offre des particularités bien remarquables et d'un aspect très-antique. Il est associé aussi au culte des Vishṇuites; la tulasî y tient, on le sait, une place importante[6]. Rien de plus ordinaire dans les légendes buddhiques que l'intervention des Vanadevatâs, des génies qui sont censés présider aux arbres dont ils font leur demeure. Mais une pareille croyance, par elle-même, n'explique rien, et ne fait que reculer le problème. Ces divinités ne sont que l'expression du respect qu'on marquait à certains arbres et dont nous recherchons les origines; elles représentent la dernière modification populaire d'idées dont il nous faut reconnaître la première forme.

[1] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 302; II, 269, etc. — Certains textes menacent de destruction avec sa famille l'homme qui coupe un arbre (*Journ. Asiat. Soc. Beng.* 1870, p. 222).

[2] *Introduction*, p. 186.

[3] Comp. encore le v. du *Meghad.* et la note de Wilson, cités par Edw. Thomas, *J. R. As. Soc.* new. ser. I, 485. *Kathâsaritsâg.* XX, 24 et suiv. 55 et suiv.

[4] Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 278.

[5] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* 2me éd. p. 187 n. d'après l'*Asiat. Journal*, t. XV. — Comp. Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 278.

[6] Ward, ouvr. cité, 203 et suiv. Cf. aussi Fergusson, p. 130 n.

La solution est toute trouvée dès que l'on se place sur un terrain vraiment solide et scientifique, en suivant la filiation des faits et en s'attachant aux résultats de la méthode comparative.

On peut voir dans tel conte du Kathâsaritsâgara [1] qu'un lien clairement exprimé rattachait l'adoration de l'arbre à la conception du Kalpadruma, l'arbre qui remplit tous les vœux, l'arbre paradisiaque [2]. Il est évident qu'il ne faut pas séparer l'explication du culte de l'interprétation des légendes, sur lesquelles, en dernière analyse, il repose toujours. Je puis à cet égard me référer aux exemples précédemment cités [3]; empruntés, soit à la légende buddhique, soit aux traditions brâhmaniques, ils nous ont tous uniformément laissé reconnaître dans l'arbre un des symboles du nuage fécondant, dans l'arbre qui remplit tous les vœux un synonyme de la vache Kâmadhenu. La même signification se pourrait vérifier dans un nombre de cas presque indéfini; elle ne saurait être plus évidente que dans les rites qui terminent la fête Navarâtrî en l'honneur de Çiva [4] : les flèches que le dieu lance contre l'arbre sacré, les détonations bruyantes qui accompagnent cette cérémonie symbolisent assez clairement les traits et le fracas de la foudre qui signalent le triomphe du dieu sur l'arbre atmosphérique. On se

[1] *Kathâsaritsâg.* XXII, 17 et suiv.
[2] Comp. l'invocation au Kalpadruma, *Râjataraṅg.* I, 1.
[3] Ci-dessus, au chap. III.
[4] Ap. Fergusson, cité plus haut.

souvient de la grande forêt Himâlayenne que connaît la cosmogonie buddhique. Elle atteint une hauteur de cinq cents yojanas et englobe toutes les montagnes mythiques, le Gandhamâdana, le Kailâsa, le Citrakûṭa. Il s'y trouve sept grands lacs où les Buddhas viennent se rafraîchir dans des bains tout ornés de pierres précieuses merveilleusement brillantes. A côté de la grotte de gemmes, l'arbre Mañjûshaka, haut d'un yojana, produit toutes les fleurs aquatiques et terrestres; spontanément il se couvre d'une poudre éblouissante de pierreries et s'humecte de l'eau de l'Anavatapta; sous son ombre les Pratyekabuddhas se livrent à l'exercice des dhyânas. Dans cette forêt croît aussi le grand Jambû, qui s'élève à cent yojanas; il couvre une étendue de trois cents yojanas, et projette quatre branches[1], d'où de grandes rivières s'écoulent continuellement. Il porte, durant tout le kalpa de la rénovation, un fruit immortel semblable à l'or, grand comme le vase appelé Maha-Kala; ce fruit tombe dans les rivières et ses pepins produisent des grains d'or qui sont entraînés à la mer et que l'on retrouve parfois sur ses rivages. Cet or est d'une incalculable valeur; il n'a point dans le monde son pareil[2]. Cette description, dont je ne cite que les traits principaux, n'est assurément pas, il est superflu d'en avertir, d'invention buddhique. Non-seulement elle garde

[1] Je remarque en passant que cette conception peut expliquer la forme spéciale que prend le type de l'arbre dans certains cas.

[2] Hardy, *Man. of Budh.* p. 15-19.

une transparence extrême, elle peut prouver aux plus sceptiques que l'arbre de Bodhi ne se doit pas séparer de l'arbre cosmique des mythologies indo-européennes[1]; elle témoigne clairement que les Indiens n'ont eu besoin d'aucune influence ni touranienne, ni sémitique, ni babylonienne, ni aborigène, pour donner à l'arbre une place d'honneur dans leurs imaginations cosmologiques et religieuses, et par conséquent dans leur respect. Rien ne manque ici, — ni les dimensions colossales, ni l'ambroisie qui jaillit comme le suc des branches, ni le soleil qui s'y cache, et du même coup se trouve caché dans les eaux, ni les fleurs, les pierres précieuses, les pepins dorés qui sillonnent l'Océan céleste, — rien ne manque de ce qui peut rendre saisissante et, si j'ose le dire, tangible la parenté avec l'arbre mythologique des Scandinaves ou des Grecs.

La légende des dix Pracetas présente l'arbre mythologique sous un aspect différent[2]. Les dix fils de Prâcînabarhis sont enfermés dans l'Océan; le monde entier est envahi par les arbres qui couvrent la terre et font disparaître les hommes; « le ciel est fermé par les forêts » (II, p. 1). A cette vue, les sages, sortant de leur retraite, s'irritent, vomissent

[1] Il y a une exactitude plus profonde qu'on ne pourrait penser d'abord dans la façon de parler de l'inscription birmane, citée ap. Cunningham, *Arch. Surv.* III, 103, qui appelle « kalpavṛiksha » l'arbre de Buddha-Gayâ.

[2] *Vishṇu Pur.* l. I, ch. XIV et XV.

la flamme avec la tempête et dispersent les arbres déracinés ou consumés. Apaisés ensuite par l'intervention de Soma, ils s'unissent, pour repeupler la terre, avec Mârishâ, la fille de l'Apsaras, née de la moiteur déposée par la nymphe sur le feuillage des arbres. Pracetas est un nom d'Agni; les dix Pracetas ne sont, comme le marque assez clairement le nom de leur père, qu'une multiplication accidentelle de ce personnage unique. Ceci donne la clef du récit : le monde est envahi par les ténèbres, l'atmosphère obscurcie par la forêt nuageuse; le feu jaillit de la mer céleste; il brûle, il renverse les arbres gigantesques, et, uni avec la nymphe, la femme du nuage, les Âpas, il répand la vie et la fécondité. Tout à l'heure l'arbre se montrait à nous dans la splendeur et dans la majesté de sa fonction cosmologique; nous le retrouvons ici opposé au dieu lumineux et maltraité par lui. Il y paraît comme le lieu de la génération, la source de fécondité[1], un autre trait décisif de sa physionomie légendaire. Les deux cas pris ensemble (et c'est là leur intérêt, la raison pour laquelle je les cite entre tant d'exemples) représentent le développement indépendant des mêmes éléments qui se retrouvent dans les my-

[1] Comp. les mythes bien connus sur l'origine de l'homme tirée de l'arbre. Voy. aussi la légende Jaina, d'après laquelle les premiers hommes se nourrissent des fruits des kalpavṛikshas, *Asiatic Researches*, IX, 257-258. Comp. le mythe scandinave où le genre humain renouvelé se nourrit de «rosée,» Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 139.

thologies congénères et que nous avons vus mis en œuvre dans la légende de Çâkya.

Le Docteur naît, triomphe et meurt sous un arbre; c'est aussi sous un arbre qu'il doit opérer son grand miracle. Cet arbre est de tous points merveilleux : il sort spontanément d'un noyau de kadamba déposé dans le sol; en un moment la terre se fend, une pousse paraît, et le géant se dresse ombrageant une circonférence de trois cents coudées. Les fruits qu'il porte troublent l'esprit des adversaires du Buddha contre lesquels les Devas déchaînent toutes les fureurs de la tempête[1]. Les traits les plus significatifs persistent jusque dans le conte.

Un caractère est commun à tous ces arbres : leurs dimensions colossales, leurs fruits d'or, leur solidité inébranlable les rapportent, d'une façon générale, au type du Kalpavṛiksha[2], sous les formes changeantes qu'il affecte tour à tour dans la peinture des régions supra-terrestres. Ce n'est là qu'une des faces de l'arbre mythologique. A côté du Bodhidruma, nous avons trouvé le kuça, le kushṭha à côté de l'açvattha de Yama, le haoma à côté de l'arbre des Parsis. Les proportions diffèrent, la signification est

[1] Hardy. *Manual*, 295 et suiv. M. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. LVIII, croit reconnaître cet épisode dans un relief d'Amravati. La fig. 2 de la même planche représente l'arbre en relation particulière avec les mains et les pieds sacrés, ce qui en soi serait aisément explicable; par malheur, le sujet de ce relief est pour moi tout à fait obscur.

[2] Sur ses dimensions colossales comp., par exemple, *Kathâsaritsâg.* loc. laud.

essentiellement identique. Arbre à l'ambroisie ou herbe à l'ambroisie, açvattha ou soma, au fond c'est tout un. La forme la plus réduite est pourtant plus près des origines; c'est à la plante qui donne le suc sacré, à la branche, symbole de l'éclair, ravie par l'oiseau céleste, que se rattache l'importance la plus ancienne de l'arbre, dans le culte et dans la superstition[1]. On sait quel rôle jouent dans l'Atharva Veda, par exemple, à titre d'amulettes et comme spécifiques magiques contre divers maux, diverses branches d'arbre. Jusque dans le moderne hindouisme, le culte de la tulasî consacrée à Vishṇu[2] n'a point d'autre origine : les feuilles en guérissent toutes sortes de maladies et chassent le venin des serpents; le vase suspendu pendant le mois Vaiçâkha au-dessus de la plante, et d'où l'eau s'écoule goutte à goutte, figure encore aux yeux sa parenté avec l'amṛita du nuage[3]. L'importance religieuse des arbres pour l'imagination populaire est fondée sur l'influence bienfaisante ou maligne que plusieurs de ces arbres sont supposés exercer, dans certaines conditions, sur la destinée des hommes[4]. Elle repose donc exac-

[1] Le rôle mythologique de la vache offre un exemple tout à fait parallèle, par exemple dans la vache créatrice Audhumla de l'Edda.

[2] Ward, *Mythology... of the Hindoos*, III, 202 et suiv. De là l'association étroite de l'eau et du bois sacrés dans tous les rites, anciens et modernes, de l'Inde.

[3] Le durvâ, qui a dans le culte Vishṇuite un rôle analogue, est dit : « amṛitanâmâ, » ap. Pratâpacandra Ghosha, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1870, p. 225.

[4] Voy. les indications intéressantes de Pratâpacandra Ghosha, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, 1870, p. 220 et suiv.

tement sur les mêmes croyances superstitieuses qui ont leur source commune dans des fictions indo-européennes, et qui se manifestent, se reproduisent et se développent, toujours avec le même caractère, dans les mythes et les pratiques de la Grèce, de Rome ou des pays germaniques[1]. La cause du respect directement témoigné soit à l'arbre, soit à la plante, réside dans son identification avec le dieu lui-même; on la trouve en Grèce[2], on la retrouve dans l'Inde[3]. Cette conception a pu avoir sur la légende

[1] Il suffit de renvoyer d'une façon générale au livre de M. Kuhn, dont les démonstrations ont fait depuis leur chemin dans la science. Je sens fort bien que ces détails, quoique rapides, sont superflus pour le lecteur initié aux éléments de la mythologie comparative. L'application spéciale que j'avais à en faire m'autorisait à les rappeler. Il faut bien ajouter que les travaux relatifs à l'étude de ce sujet dans l'Inde trahissent une ignorance ou une méconnaissance si absolue des résultats acquis, qu'il n'est pas inutile d'en signaler ici l'existence. Il est évident qu'on ne saurait les ébranler en invoquant la diffusion d'idées ou de pratiques analogues en dehors du cercle indo-européen. Outre qu'elles peuvent dans plusieurs cas avoir une origine tout à fait indépendante, il est certain que là où la parenté intime des légendes ou des croyances interdit une pareille hypothèse, c'est toujours dans le symbolisme âryen que l'on en trouve la clef. J'ajoute que le même fait se reproduit dans presque tous les cas où les mythologies âryennes et sémitiques se rapprochent et se pénètrent. Ce n'est pas le lieu d'en rechercher les raisons dernières. Il suffit de constater qu'il n'y a là aucun prétexte à se départir de l'enchaînement, de la filiation sévère sans laquelle il n'est point, à l'heure présente, de comparaison sérieuse et scientifique.

[2] Kuhn, 243 et suiv.

[3] Sur le durvâ, considéré comme l'incarnation même de Vishṇu, voy. le texte cité par Pratâpacandra Ghosha, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 225.

buddhique quelque part d'influence; elle aiderait à comprendre l'étroite solidarité de l'arbre et du Bodhisattva dans la lutte suprême qui décide de sa mission, dans la légende de sa naissance qui le fait réellement sortir de l'arbre; elle se manifeste dans cette connexité nécessaire entre l'arbre et le Buddha[1] qui a fait attribuer à chacun des saints imaginaires modelés sur Çâkyamuni la propriété spéciale d'un arbre qui lui sert en quelque manière de signe distinctif et d'emblème.

Les représentations du « culte de l'arbre » ne paraissent offrir d'autre trait remarquable que la multiplicité des essences[2]. Ni la variété des arbres associés aux Buddhas antérieurs, ni la variété des arbres associés à divers événements de la vie de Çâkya n'explique, je pense, suffisamment ce fait. Les Buddhas mythologiques ne paraissent guère tenir de place dans les sculptures dont il s'agit, et je ne vois ni dans les textes ni dans les monuments[3] aucune trace d'un arrangement hiératique et conventionnel des arbres mêlés à la légende de Çâkyamuni; il se laisserait sûrement découvrir, s'ils étaient collectivement devenus l'objet d'une vénération qui

[1] On a vu que Mâra, dans sa lutte contre le Buddha, tourne son effort contre l'arbre autant ou plus que contre le Saint.

[2] On aura occasion de revenir plus bas sur l'emploi de l'enceinte sacrée (*rail*) autour de l'arbre.

[3] La double liste de sept arbres, dressée par M. Beal, *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. V, 176, est, après tout, une construction personnelle et arbitraire dont rien ne démontre la réelle existence ni l'autorité.

est marquée tour à tour à chacun en particulier. C'est une preuve de plus que l'arbre, dans le culte buddhique, ne figure pas seulement à titre commémoratif, qu'il doit en partie la place qu'il y tient à un respect populaire, indépendant en un sens de son rôle dans la légende du Buddha. On sait pourquoi je dis : en un sens; on vient de voir que ce « culte » de l'arbre, constaté dans l'Inde en dehors du buddhisme comme chez les buddhistes, dérive d'une importance naturaliste et mythologique exactement semblable à celle qui se continue et se renouvelle dans l'arbre de la légende buddhique, tel que nous l'ont fait entendre les précédentes analyses. Ainsi, dans quelque mesure que l'on admette ici l'indépendance réciproque des traditions et des pratiques, un point est acquis : dans les unes et dans les autres, le rôle de l'arbre découle d'une même source; les deux séries de faits, même suivies séparément, nous permettent également d'y remonter. Cette source est tout âryenne et même indo-européenne.

Comme l'arbre, la roue s'est précédemment rencontrée plusieurs fois sur notre chemin; il ne nous reste guère qu'à faire application des faits déjà signalés. Ici encore, c'est de la légende, c'est des textes qu'il faut partir pour entendre les monuments. A quelques conjectures que l'on ait eu recours, personne n'a prétendu isoler l'explication de la roue ou du disque si profusément répandu dans les sculptures, de l'expression consacrée du « Cakrapravar-

tana. » Mais cette expression a été elle-même l'objet d'interprétations fort diverses. « Dharmacakram̃ pravartayitum̃, » mettre en mouvement la roue (ou le disque) de la loi, cette figure singulière ne sert pas à marquer une prédication quelconque de la loi; appliquée par exception à d'autres circonstances[1], elle est essentiellement réservée à la première manifestation de la doctrine telle que le Buddha la promulgue à Bénarès, dans le jardin des gazelles, à ses cinq premiers disciples[2]. Cette prédication apparaît dans les Vies du Buddha comme le type même et le raccourci de tout son apostolat, et l'on doit considérer la formule qui la désigne comme l'expression la plus générale et la plus haute de l'enseignement, de la révélation du dogme nouveau. Turnour, ainsi que Burnouf l'a fait observer[3], s'éloignant d'une littéralité inintelligible, rendait ordinairement cette locution par : « proclamer la souveraine suprématie de la loi. » On nous avertit expressément[4] que le Buddha seul « fait tourner la roue, » que personne après lui, ni dieu, ni démon, ni çramaṇa, ni brâhmane, n'a pu faire tourner. Il s'agit donc d'un attribut personnel au Buddha, fondé dans sa nature même et dans ses caractères individuels. Précisément l'une des épithètes les plus remarquables du

[1] Voy. *Lotus de la bonne Loi*, p. 2, etc.
[2] Cf. Childers, *Pâli Dict.* sub verb. *dhammacakkam̃.*
[3] *Lotus de la bonne Loi*, p. 387.
[4] *Lotus*, p. 109; *Lal. Vist.* 119, 7.

Cakra[1], *avaivartya*, la roue « incapable de retourner en arrière, » est plus ordinairement appliquée à la personne des Buddhas. Ce fait doit nous mettre en défiance contre toute interprétation qui ne verrait dans cette expression qu'une métaphore plus ou moins vulgaire, sans lien direct et nécessaire avec le caractère propre du Buddha[2].

Abel Rémusat[3] se l'expliquait « par l'emploi des roues à prières. » Personne ne doute plus qu'une pareille dérivation ne renverse la relation véritable des deux termes[4]. Suivant Burnouf[5], « dharmacakra » signifie « le cercle sur lequel s'étend la loi, et, par suite, sa suprématie incontestée, comme balacakra est le cercle sur lequel s'étend l'armée et par suite son empire. » On ne voit guère comme il faudrait dans cette hypothèse comprendre « pravartayituṁ : » « faire tourner, mettre en mouvement le domaine de la loi[6], » ne donne pas un sens satisfai-

[1] *Lotus*, p. 300.

[2] On remarquera comme confirmant ces inductions l'épithète « cakrabala » (par exemple *Lal. Vist.* 273, ult.); elle désigne le Buddha comme « ayant la force de la roue » (?). Comp. ce qui a été dit au premier chapitre de la confusion de Cakra et du Cakravartin.

[3] *Foe-koue-ki*, p. 28, contredit déjà par Burnouf, *Introduction*, p. 82 n.

[4] Bien qu'on ait cru pouvoir constater la présence de ces *roues à prières* sur les monnaies des rois Turushka.

[5] Lassen, *Ind. Alterth.* II, 829, 830; *Lotus*, p. 387, 388.

[6] On rencontre, il est vrai, des locutions comme : « dharmaṁ pravartayituṁ. » *Mahâbhâr.* XII, 12745, etc.; « sarvadharmapravartaka, » *ibid.* 12751; « caturvedapravartaka, » *Nâr. Pañcar.* IV, 3, 57; le schol. ap. Muir, *Sanskr. Texts*, I, 119, n. : « dharmapravartanâdhikṛitâḥ, » etc.; où *pra-vṛit* est employé dans un sens différent de

sant[1]. Ailleurs[2], Burnouf juge que « l'idée de représenter l'empire illimité de la loi par l'expression de faire tourner la roue de la loi est un de ces emprunts faits à l'art militaire des Indiens qui sont très-fréquents dans la langue des buddhistes. » Si tel était le sens originel de cette locution, c'est non pas le verbe *pra-vṛit*, mais *pra-kship* qu'on devrait, ce semble, y rencontrer[3]. Pour M. Cunningham[4] « la révolution de la roue symbolisait le passage de l'âme à travers le cercle des diverses formes d'existence ; » on ne nous dit pas le moyen d'accorder avec les idées buddhiques une expression suivant laquelle le Docteur irait directement contre sa mission, qui est, non de « mettre en mouvement, »

sa valeur étymologique. Mais un pareil usage du mot ne peut qu'être dérivé de la locution plus complète et plus ancienne où figure *cakra*. Pour d'autres cas (cf. les exemples du *Petersb. Wört.* VI, col. 773) où il ne paraît pas qu'il faille admettre une filiation de ce genre, le sens de « mettre en circulation, en usage » se dérive aisément de la valeur littérale du verbe. Mais il serait évidemment contraire à toute vraisemblance d'admettre que *pravṛit* ait été intimement rapproché de *cakra* en dehors de toute allusion à son sens étymologique.

[1] M. Childers, *Pâli Dict.* s. v. dhammacakkaṁ, cite une phrase de Buddhaghosha où *âṇâcakkaṁ* est opposé à *dhammacakkaṁ*, c'est-à-dire le « domaine temporel » au « domaine spirituel. » Il paraît de toute évidence que cette application de *cakra* est secondaire, fondée sur un usage antérieur très-différent, mais prêtant à de fausses analyses. — *Cakkaṁ* n'en est-il pas arrivé à signifier, employé absolument, « bonheur, heureuse fortune ? » (Cf. Childers, s. v.)

[2] *Op. cit.* p. 300. Cf. *Introduction*, p. 82 n.

[3] Cf. par exemple *Hariv.* v. 9325.

[4] *Bhilsa Topes*, 352. Cette interprétation a été renouvelée depuis par M. Feer, *Journ. asiat.* IV[e] série, XV, 437 et suiv.

mais « d'arrêter » pour chacun, par le nirvâṇa, le cercle des transmigrations et des renaissances[1]. La seule comparaison des expressions brâhmaniques correspondantes interdirait une hypothèse qui les rend tout à fait inintelligibles[2]. La même objection s'adresse au sentiment de M. Beal[3] qui, dans le terme en question, voit une image « marquant la continuité et l'identité de la loi[4]. » Essayons de

[1] Ou au moins l'explication qu'en essaye M. Feer (p. 438, 439) paraît d'une inquiétante subtilité. Dans un fragment de l'*Avad. Çat.* traduit par Burnouf, *Introduction*, p. 43 n., la « roue de la transmigration » est décrite « portant cinq marques, à la fois mobile et immobile. »

[2] Les locutions comme dharmacakraṁ pravartayituṁ, dans une acception purement profane (*Petersb. Wört.* s. v. dharmacakra), ou râjacakraṁ pravartayituṁ (par exemple *Mahâbhâr.* XIII, 4262), sont évidemment empruntées au même ordre d'idées ou de légendes que dans leur application particulière au buddhisme. Il en est de même de l'emploi de *cakra* dans les cas assez rares où ce mot paraît passé à un sens abstrait, par exemple *Mahâbhâr.* I, 6209: paracakrât... na bhayaṁ; en effet, dans la plupart des cas, comme *Mahâbhâr.* I, 3118, cité par le *Petersb. Wört.*, les origines symboliques et légendaires du terme sont encore bien sensibles. Le zend *cakhra* a paru à quelques-uns employé dans un sens analogue, *Farv. Yesht*, 89; mais le passage est beaucoup trop incertain et obscur pour permettre un jugement précis. On peut comparer le commentaire de Spiegel, II, 611 et suiv.

[3] *Buddhist Pilgrims*, p. 88 n.

[4] Il n'y a pas lieu d'insister sur diverses autres tentatives qui rentrent plus ou moins dans les systèmes précédents. Par exemple, M. Eitel (*Handb. of Chin. Buddh.* s. v. dharmatchakra) observe que le buddhisme est « a system of wheels within wheels, » et que « l'idée de cercles de transmigration sans terme pénètre sa cosmologie aussi bien que son anthropologie. » Suivant M. Alabaster (*The Wheel of the Law*, p. 388), l'emploi pratique et réel, dans les écoles, de roues destinées à rendre sensible l'enchaînement indéfini des

serrer de plus près et la forme même de l'expression et les idées qui s'y rattachent.

Il est certain que « dharma » n'est pas absolument essentiel dans cette locution; nous rencontrons parallèlement l'expression « râjacakraṁ pravartayituṁ; » « dharma » sert seulement à déterminer plus exactement une expression qui, par elle-même, a un certain sens, complet et défini. Il ne faut en aucun cas comparer ici des composés comme « ṛitucakra, » le cycle des saisons, ou « saṁsṛiticakra, » le cercle de la transmigration, « kâlacakra, » la révolution du temps, etc. Ce sont simplement les mots « cakraṁ pravartayituṁ, » c'est le terme « cakrapravartana » qu'il s'agit d'analyser et d'expliquer. Plusieurs passages fournissent de cette observation un commentaire expressif: *dharma* y est disjoint de *cakra;* le Buddha seul « fait tourner la roue légalement » (saha dharmeṇa)[1], et le Cakravartin lui-même qui, théoriquement au moins, n'est pas en possession du « dharmacakra, » fait tourner son disque « dharmeṇa[2]. » A ne juger que sur de semblables indications, on serait tenté de penser que, dans un composé comme « dharmacakrapravartana, » le premier membre est *dharma* qui détermine tout le reste du mot réuni en un composé unique, de telle façon que le sens primitif de l'expression serait : la mise en mou-

choses, malaisé à exposer sans figure, aurait inspiré l'expression qui nous occupe.

[1] *Lal. Vist.* 119, 9, etc. *Lotus*, p. 109.

[2] Voy. au chap. I, p. 136.

vement légale, régulière du disque. Quoi qu'il en puisse être, l'expression «cakraṁ pravartayituṁ» forme la partie fondamentale et vraiment significative dans notre formule. Tout nous interdit de séparer son emploi dans la légende du Buddha de son application, précédemment examinée, au Cakravartin. Dans la roue du Cakravartin nous avons sans peine reconnu le disque de Vishṇu et les images empruntées à la roue solaire; la roue du Buddha n'a point à l'origine d'autre sens; c'est en sa qualité de véritable Cakravartin que le Buddha la met en mouvement[1]. Les circonstances dans lesquelles se produit à Bénarès le Cakrapravartana, le caractère tout lumineux de la description qui en est faite[2], n'ont rien qui ne s'accorde parfaitement avec ce point de départ.

Parmi les épithètes que reçoit le Dharmacakra, des qualifications comme «la grande roue[3],» la roue «excellente, qui n'a pas de supérieure[4],» sont peu significatives. J'en ai signalé plus haut, d'après Burnouf[5], une autre plus curieuse : *avaivartya*, qui ne peut retourner en arrière, s'applique fort bien, à coup sûr, au disque solaire toujours entraîné en avant dans une course que rien n'arrête ni ne

[1] Indra, comme restituteur de la lumière, est loué d'avoir «protégé le chemin de la roue,» prâvaç cakrasya vartaniṁ, *Ṛig Ved.* VIII, 52, 8.

[2] *Rgya tcher rol pa*, trad. Foucaux, 384 et suiv. 390 et suiv.

[3] *Lotus de la bonne Loi*, p. 109.

[4] Anuttaraṁ, *Lal. Vist.* 119, 7, etc.

[5] *Lotus*, p. 300.

trouble. Au milieu d'une description du Lalita Vistara[1], très-pénétrée de mysticisme, plusieurs traits se rencontrent qui n'ont vraiment de sens que par un souvenir persistant de cette valeur première. « Parce qu'elle est égale au ciel, elle *pénètre partout;* » elle est « la roue qu'on ne prend pas, qu'on ne jette pas, » la « roue sans seconde, sans lien qui l'arrête, » « dépassant tout calcul, incalculable, » « non immobile, pénétrant l'appui [où elle repose] sans le briser, calme. . . réalité de la nature elle-même, » « subjuguant les démons. » — La roue de la loi est « faite de l'or des fleuves du Jambu, ornée de toutes les choses précieuses . . . . , composée de mille rais, lançant mille rayons ». Elle est « présentée au Buddha, pour être tournée par les Bodhisattvas et par les dieux. » Elle « a trois tours » (? trivṛit)[2]. Ce trait et plusieurs de ceux qui précèdent se retrouvent justement dans un hymne védique qui, parlant du disque solaire, déclare que « les Sept attellent le char à la roue unique; un coursier unique au septuple nom meut la roue au triple moyeu, la roue immortelle, que rien n'arrête, sur laquelle reposent

[1] *Rgya tcher rol pa,* trad. p. 390, 399 et suiv.

[2] *Lotus,* p. 109, qui ajoute : « et a douze parties constituantes. » Il est en effet probable que l'invention des douze nidânas, l'« évolution duodécimale » (Feer), a été inspirée par le rapprochement des *quatre* vérités et des « *trois* tours » de la roue. *Atharva V.* IV, 35, 4, l'année (saṁvatsara) est dite *dvâdaçâra,* « qui a douze rais. » Cela rappelle la « roue (solaire) à douze rais » que « font tourner » six jeunes hommes dans l'étoffe (nuageuse) que tissent les femmes du Nâgaloka, *Mahâbhâr.* I, 806.

tous les êtres[1]. » Si les épithètes « ajara, anarva » (Yâska[2] explique la seconde par « apratyṛita ») rappellent l'épithète « avaivartya » de la roue buddhique, « trinâbhi » correspond à « trivṛit. » Cette coïncidence est d'autant plus instructive que l'anukramaṇî, citée par Sâyaṇa[3], montre par son commentaire de ce passage comment les notions naturalistes de ce genre purent être transportées dans le domaine moral et spéculatif[4]. Et en effet la Nṛisiṁha upanishad, par exemple, offre un cas de l'emploi magique ou mystique du disque[5]. La Çvetâçvatara upanishad[6] célèbre l'âme suprême sous la figure du « disque de Brahmâ, » « ekanemiṁ trivṛitaṁ, etc.[7]; » et il a bien son origine dans le disque solaire, car « dans ce disque évolue le Haṁsa, » l'oiseau solaire, image et expression du Purusha suprême[8]. Mais la roue so-

[1] *Ṛig V.* I, 164, 2.

[2] *Nirukta*, IV, 27.

[3] Éd. M. Müller, II, p. 252.

[4] Îdṛiçasya (yatremâ, etc.) kâlasya kâraṇabhûtaparameçvarajñânena mokshasadbhâvât jñânamokshâksharapraçaṁsâ ca.

[5] *Ind. Studien*, IX, 109 et suiv.

[6] *Çvetâçvat. Upan.* I, 4 et suiv.

[7] Brahmacakkaṁ est employé quelquefois par les buddhistes comme synonyme de dhammacakkaṁ, ainsi qu'il ressort de l'exemple cité par M. Childers, s. v. brahmâ. Les mêmes caractères mystiques se trouvent souvent attribués au cakra de Vishṇu (voy. par exemple *Bhâgav. Pur.* IX, 5 init.) dont le prototype n'est pas douteux et auquel notre dharmacakra est primitivement tout à fait identique. Cela n'empêche pas que ce disque Sudarçana ne passe en même temps pour l'arme du dieu, ou plus généralement pour une « arme divine; » le *Râmây.* (éd. Gorresio, I, 57, 9) associe à ce titre le dharmacakra, le vishṇucakra et le kâlacakra.

[8] Voy. au chap. II.

laire, qui n'est dans ce cas que d'un emploi métaphorique et exceptionnel, a et devait avoir chez les buddhistes une place constante et organique, elle est le symbole propre et essentiel du Buddha, Purusha et Cakravartin.

Parmi les faits archéologiques[1], le plus frappant est la profusion avec laquelle les images du Cakra sont reproduites sur les monuments buddhiques. La roue du Cakravartin y affecte, du reste, la même forme qui est souvent donnée à la roue représentée comme un objet de vénération et de culte[2]. Le général Cunningham[3] a observé que ces représentations sont identiques à la roue symbolique de Sûrya. Le même savant a noté de plus que le Mahâvaṁsa, racontant comment le roi Saṁghatissa plaça quatre pierres de grand prix au centre des quatre «soleils» (suriyânaṁ) du Mahâstûpa, emploie évidemment «sûrya» comme synonyme de cakra[4].

[1] Le *Mahâv.* p. 182, appelle positivement *dharmacakras* les roues figurées sur le Mahâstûpa.

[2] Cf. par exemple, Fergusson, pl. XCI, 3, et XCII, 1.

[3] *Bhilsa Topes*, 353.

[4] *Mahâv.* p. 229, v. 4-5. On remarquera, dans une application fort différente, des rapprochements comme *Dîpavaṁsa*, I, 31 : «Dhammacakkaṁ pavattento, *pakâsento* dhammaṁ uttamaṁ....» On pourrait penser que l'«œil de la loi» est une expression empruntée aussi à l'«œil» solaire; mais je n'ai garde de vouloir trop prouver. Les métaphores employées pour marquer la prédication buddhique sont trop multiples, trop variées; il est impossible de leur attribuer à toutes, en l'absence de données plus générales auxquelles on les puisse rattacher (comme c'est le cas pour le cakra), une valeur également significative.

J'ai eu précisément l'occasion d'insister sur une application particulière de la roue, en rappelant la description des pieds du Purusha-Buddha[1]. Comme dans beaucoup d'autres cas, les monuments figurés reflètent en la multipliant, en la modifiant, la donnée des monuments écrits. Le Çrîpâda (Phrabât) apparaît dans les reliefs des stûpas, à Ceylan, en Indo-Chine, non pas seulement comme la reproduction d'une particularité physique du Buddha, mais comme un objet de la vénération populaire, soit qu'il passe pour une trace authentique de la présence passée de Çâkya en certains lieux, soit qu'on le prodigue arbitrairement comme un symbole religieux du Docteur. On a vu quel droit particulier avait cet emblème à un pareil emploi, on a vu que la roue est la marque primitive et la plus essentielle des pieds sacrés; son rôle dans ce cas spécial concorde parfaitement avec la signification et l'origine que revendiquent pour elle les autres faits que l'on vient de passer en revue. En revanche, la présence nécessaire, régulière, de la roue sur le pied sacré précise l'importance de ce dernier symbole. Par tous pays l'illusion populaire, aidée, dans certains cas, par des supercheries dont le souvenir s'est perdu, s'est plu à retrouver empreinte dans le roc, en des lieux spécialement révérés, la trace des pas d'un héros épique ou religieux. Il y a loin de ces contes sporadiques, exceptionnels, aux faits

[1] Chap. II, p. 278 et suiv.

que révèlent soit les écrits soit les images buddhiques; l'union indissoluble des pieds et du disque, l'importance des «pas» solaires dans des mythes indiens très-antiques achèvent d'en marquer le caractère véritable[1]. Nous savons pourquoi les pieds du Buddha émettent des rayons qui pénètrent dans la terre et jusque dans les mondes placés au-dessous[2]. Le Râjataraṅginî raconte[3] comment un jour Mihirakula s'enflamme de colère en voyant sur le sein de la reine la marque de deux pieds d'or; elle avait revêtu un corsage fait d'une étoffe singhalaise; le roi apprend que c'est la coutume à Ceylan de marquer ce tissu de l'empreinte des pieds du «roi des hommes,» c'est-à-dire «du Buddha» (et non simplement «du roi,» comme traduit Troyer); il dirige aussitôt une expédition contre l'île lointaine. En fin de compte (v. 299),

> Sa tatrânyaṁ nṛipaṁ dattvâ tîvraçaktir âpâharat
> Paṭaṁ yamushadevâkhyaṁ mârtaṇḍapratimâṅkitaṁ,

c'est-à-dire qu'il imposa au pays un nouveau prince, et «emporta l'étoffe appelée yamushadeva, marquée

[1] La popularité de l'histoire des trois pas de Vishṇu rend bien compte de l'importance particulière du pied dans le culte du dieu. Voyez, par exemple, le temple de Vishṇupâda à Gayâ (Cunningham, *Archæolog. Survey*, III, 108). Point n'est besoin de rappeler la place d'honneur qu'occupent les pieds dans la plupart des invocations adressées à Vishṇu. Comparez encore le rôle des pieds comme instrument du triomphe du dieu sur l'Asura, dans la légende du Vâyupurâṇa ap. Montgomery Martin, *Hist. and Antiq.* etc. I, 51 et suiv.

[2] Hardy, *Man. of Budh.* p. 296.

[3] *Râjatarang.* I, 294 et suiv.

de l'image du soleil.» Il n'est pas douteux que cette étoffe ne fût la même qui avait été employée dans l'habillement de la reine; pour l'auteur, comme pour nous, les «pieds du Buddha» étaient donc synonymes de «l'image» ou du «symbole du soleil[1].» Il est du moins certain que ce signe des pieds sacrés, appliqué à certaines étoffes, a été dans l'origine autre chose qu'une marque de fabrique locale; c'est ce que démontre sa présence sur le voile dont les dieux environnent Mâyâ lors de sa délivrance, dans les reliefs d'Amravati[2]; on a vu d'ailleurs que les pieds sacrés avec la valeur symbolique que nous leur attribuons sont tout à fait en situation dans cette scène.

M. Fergusson[3] estime que les pieds sacrés, dans les représentations figurées, «symbolisent partout la présence matérielle du Buddha.» Mais les sculpteurs de Sanchi et d'Amravati savent fort bien, quand ils le veulent, représenter la personne du Buddha, sans recourir à un symbolisme obscur. Les cas où

[1] Cette traduction paraît sûrement préférable à celle de Wilson (*Asiat. Res.* XV, 28) : «il plaça un autre roi sur le trône, stipulant que les étoffes singhalaises appelées *yamushadeva* devraient à l'avenir porter son propre sceau, c'est-à-dire un soleil d'or,» et à la version assez voisine, bien que passablement embarrassée, de Troyer : «Ce conquérant... enleva l'étoffe, laquelle, appelée *ushadeva*, fut marquée de l'image du soleil.» Comp. une légende tout analogue racontée par Biruni (ap. Elliot, *Hist. of India*, II, p. 10 et suiv.) qui met expressément en «relation avec la légende de Bali» l'intention insultante attribuée à la présence des «pieds.»

[2] Fergusson, pl. XCI, f. 4.

[3] P. 189.

cette interprétation semble possible sont à coup sûr trop peu nombreux pour justifier une affirmation si positive. La plupart du temps les pieds sacrés ont un emploi purement hiératique, comme l'arbre ou la roue; ils sont l'objet de respects qu'ils partagent avec ces emblèmes; ce rôle décèle une importance religieuse qui ne peut avoir sa source dans un artifice des imagiers. Figurés seuls à plusieurs reprises[1], ils sont aussi, et plus souvent, associés à d'autres symboles. Ils forment partie intégrante d'une combinaison d'emblèmes, — pieds sacrés, trône (qui manque dans plusieurs cas), et colonne surmontée d'un triçûla, — qui revient fréquemment dans les sculptures d'Amravati[2] ; d'autres fois, ils sont représentés seuls mais entourés dans les replis d'un nâga et abrités sous ses multiples chaperons. Je reviendrai tout à l'heure sur l'un et l'autre cas, et l'on pourra juger combien une pareille association est loin de contredire à l'origine et à la signification solaires que je leur attribue. Un autre rapprochement, non moins instructif, a frappé déjà M. Fergusson. « Dans tous les Dagobas (représentés à Amravati), dit-il, dans lesquels paraît le cheval, les pieds sacrés sont toujours l'objet le plus important après [3] lui. » Il ne faut pas sans doute exagérer cette

[1] Cf. par exemple, Fergusson, pl. XV, f. 1; pl. LXXXI, f. 3, abrités sous le parasol royal.

[2] Cf. Fergusson, pl. LXVII, LXVIII, LXX (à deux reprises), LXXI, f. 1 et 2; LXXII, f. 2; LXXXIII, f. 2.

[3] Fergusson, p. 222.

connexité; les faits, trop peu nombreux, ne permettent pas de déterminer dans quelle mesure elle était sentie par les sculpteurs des stûpas. Un point est certain, c'est qu'à côté des pieds sacrés, à côté des autres symboles que nous avons énumérés déjà ou qu'il nous reste à examiner, le cheval, au témoignage de nos monuments, tient une place dans les respects du peuple buddhiste.

Je ne parle pas seulement des cas où il est abrité sous le parasol royal, sans que rien d'ailleurs indique qu'il participe à une vénération véritable[1]; mais dans plusieurs des stûpas représentés en miniature à Amravati, le cheval occupe avec le Buddha, et au-dessus de lui, un des deux médaillons qui en ornent la façade, la place d'honneur. C'est là la marque manifeste d'une certaine importance religieuse. D'autres représentations qui, les unes, semblent, suivant la remarque de M. Fergusson, se rapporter aux commencements d'un açvamedha[2], les autres associent le cheval aux ratnas autour du Cakravartin[3], montrent assez où nous devons chercher l'explication de ce fait. On a vu que le cheval du Cakravartin est essentiellement identique à l'Uccaiḥçravas de la légende brâhmanique, qu'un vers du Mahâbhârata nous montre adoré par tous les chœurs des dieux[4]. Dans l'histoire même de

[1] Fergusson, pl. V, VI et VII.
[2] Fergusson, pl. XXXV, f. 1 et p. 235.
[3] Fergusson, pl. XCI, f. 3; XCV, f. 3, etc.
[4] *Mahâbhâr.* I, 1095.

Çâkyamuni, il est représenté par Kaṇṭhaka. Peut-être est-ce Kaṇṭhaka lui-même que nous retrouvons dans ce fragment de relief d'Amravati [1] qui figure le cheval abrité sous le parasol, et porté, à ce qu'il semble, comme le coursier dans la légende, par des êtres surnaturels (cf. ci-dessus, p. 363, 364). Aussi bien Kaṇṭhaka est-il, dans le récit de Buddhaghosha [2], entouré d'une sorte de culte, ou à tout le moins d'honneurs très-significatifs. Il est évident que nous ne devons pas séparer le cheval de nos monuments de ce coursier « capable de vaincre tous ses ennemis, logé dans une écurie magnifique, sous un parasol orné de fleurs de jasmin, et éclairée par des lampes où brûle une huile parfumée. » Les Scythes ni les Touraniens [3] n'ont ici rien à voir; nous ne sommes point enveloppés dans des obscurités si mystérieuses; nous avons le pied sur un terrain suffisamment connu, sur un domaine commun à toutes les mythologies indo-européennes. Le cheval des sculptures est le cheval des légendes et du culte brâhmanique. Constitué, on l'a vu, d'éléments complexes, il doit

[1] Fergusson, pl. LXXXII, f. 6.

[2] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, p. 807.

[3] Fergusson, p. 149, 221, 236. M. Edw. Thomas suppose également de pareilles influences « scythiques. » Suivant lui « there is an under-current of evidence that the Scythians had already introduced the leading idea of sunworship into India, prior to any aryan immigration, » et il dérive l'açvamedha védique de cette source. Je me contente de citer, entre plusieurs autres, cet exemple des singulières spéculations où un savant éminent se laisse entraîner quand il s'écarte des procédés rigoureux de la méthode philologique (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1865, p. 57).

sans doute, à l'état isolé et comme objet de vénération, être pris plus particulièrement dans son rôle solaire. C'est ce que confirme la présence sur nos monuments de représentations qui se rattachent à l'açvamedha.

On voit maintenant quel droit ces deux symboles du cheval et des pieds sacrés ont d'être rapprochés, confondus dans un égal respect : ce sont deux expressions d'une même idée, deux emblèmes d'un type commun. Ici encore, on me pardonnera d'insister sur ce point qui est la garantie nécessaire de nos interprétations et de notre méthode, nous conservons entre les témoignages écrits et les monuments figurés cette connexion intime en dehors de laquelle tout est livré aux incertitudes de la fantaisie et des conjectures.

II.

Le serpent. — Le stûpa. — Le trident. — Symboles et ratnas.

Nous avons jusqu'ici, en fait de monuments figurés, considéré exclusivement les deux stûpas de Sanchi et d'Amravati. Il est une autre source d'information dont il convient de tenir compte, ce sont

[1] J'ai surtout en vue les monnaies véritables, de fabrication perfectionnée; quant aux petits lingots archaïques (sur lesquels voyez l'étude spéciale de M. Edw. Thomas, passée dans la nouvelle édition des *Numismata orientalia* de Marsden), on peut garder plus d'incertitude sur la portée exacte des symboles qui y sont figurés; je toucherai ce sujet par la suite.

les monnaies. Leur témoignage demeure toujours, à vrai dire, moins explicite et plus obscur; il ne pouvait, je pense, pour les emblèmes précédents nous fournir aucune lumière nouvelle; il n'en est pas tout à fait de même pour les sujets où nous entrons.

On sait que les monnaies les plus anciennes de fabrication purement indienne portent en général les caractères d'une origine buddhique[1]. On les peut, pratiquement au moins, distinguer en trois catégories. La première est représentée surtout dans les importantes trouvailles faites jadis à Behat, dans le duâb de la Yamunâ et du Gange, un peu au nord de Sahâranpur[1]; d'autres spécimens s'y sont venus ajouter du Kabul et du Penjâb. Je n'ai point à me préoccuper des interprétations très-diverses auxquelles elles ont donné lieu; qu'on les attribue avec M. E. Thomas[2] à un Krañanda, frère d'Amogha, et l'un des représentants de la famille des Nandas, ou à un roi Amoghabhûta[3], contemporain de Kadphises, et fondateur d'une dynastie indienne dans le Duâb supérieur[4], deux points demeurent certains : c'est d'abord que ces médailles appartiennent à une famille de souverains buddhistes; elles sont, ainsi que le remarque M. Cunnin-

[1] Prinsep, *Essays*, I, 73 et suiv. pl. IV, f. 1 et suiv. pl. XIX pass. pl. XLIV, f. 2-10. Wilson, *Ariana ant.* p. 414.

[2] *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 447 et suiv.

[3] Lassen, *Ind. Alterth.* II², 819 et suiv. Cf. à ce sujet une note de M. M. Müller dans l'*Academy* du 21 novembre 1874, p. 571.

[4] Cf. Lassen, *ibid.* p. 940 et suiv.

gham[1], littéralement couvertes de symboles buddhiques; c'est, en second lieu, qu'elles remontent à une antiquité très-respectable; de l'aveu de tous, elles sont antérieures à l'ère chrétienne, et pour le moins contemporaines des plus anciens restes de Sanchi et d'Amravati.

La seconde classe est celle des médailles trouvées à Jaunpur[2], Yamunâpura suivant M. Lassen, qui distribue les exemplaires de cette série entre deux dynasties successives. L'une et l'autre auraient régné au premier siècle de notre ère; mais la première seule aurait été composée de princes buddhiques; la seconde, revenue au brâhmanisme, aurait conservé par tradition les emblèmes usités précédemment, non sans les mélanger d'éléments brâhmaniques nouveaux[3]. Comme ces symboles brâhmaniques se réduisent à la figure au trident, si fréquente sur diverses monnaies indo-scythiques, l'hypothèse de M. Lassen me paraît extrêmement fragile; le colonel Sykes[4] avait raison, je pense, de tenir un pareil indice pour insuffisant. Il n'est aucunement prouvé que ce personnage représente nécessairement Çiva; je puis d'autre part renvoyer le lecteur à ce que j'aurai à dire plus bas de la présence du trident parmi les symboles révérés par les buddhistes. Quoi

[1] *Bhilsa Topes*, p. 354.

[2] Quelques exemplaires de cette série (*Râmadatasa*) se retrouvent parmi les trouvailles de Behat (Prinsep, *Essays*, pl. XX, f. 45-47).

[3] Lassen, *Ind. Alterth.* II², 946 et suiv.

[4] *Journ. Roy. As. Soc.* VI, 285 n.

qu'il en soit, il est hors de doute que la plupart des symboles représentés sur cette série de médailles [1] appartiennent au buddhisme; ce fait nous permet de les classer parmi les monnaies buddhiques et leur donne dans notre sujet une suffisante autorité.

Il règne en apparence une telle confusion dans l'emploi des emblèmes religieux sur les plus anciennes monnaies indiennes de toutes provenances, qu'il paraît malaisé d'établir par des faits de cet ordre quelle religion professaient leurs auteurs. Heureusement il suffit, pour notre but particulier, de constater le caractère dominant des divers types. C'est ainsi que nous pouvons grouper dans une troisième catégorie deux autres séries. La première [2] appartiendrait, suivant M. Lassen [3], à des satrapes du Malwa, contemporains de Kadphises; M. Cun-

[1] Il y faut sans doute rattacher aussi cette monnaie trouvée à Kanyâkubja, sur laquelle M. Lassen (Prinsep, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1834, pl. XXV, 1; *Essays*, II, 2; Lassen, *Ind. Altherth.* II², 943 et suiv.) a édifié l'hypothèse d'une dynastie particulière qui aurait régné dans cette ville. Avec Prinsep (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1837, p. 463), il lit Vipradeva le nom qu'elle porte; si M. Edw. Thomas a raison d'y reconnaître «clairement» (Prinsep, *Essays*, loc. cit.) le nom de Vishṇudeva, elle se rattacherait naturellement, comme le remarque M. Lassen lui-même (p. 946), aux Devas et aux Dattas de Jaunpur, et ce rapprochement, beaucoup plus vraisemblable à coup sûr que celui qu'il a proposé avec quelques autres médailles trouvées à Canodge (p. 944), est confirmé par les caractères paléographiques. Si les emblèmes ne sont pas identiques des deux parts, il est certain du moins que cette médaille, elle aussi, a une origine buddhique.

[2] Prinsep, *Essays*, pl. LXIV, f. 12 et suiv.

[3] *Ind. Alterth.* II², 811 et suiv.

ningham[1] la rattache au contraire à une suite de monnaies qu'il a décrites et qu'il attribue à des rois satrapes de Mathurâ et du Penjâb oriental[2]. Il revendique le caractère buddhique de ces monuments, qu'avait mis en doute M. Lassen (p. 813 note), et qui paraît en effet confirmé par la présence de la roue (Prinsep, *loc. cit.* f. 15), d'une forme du caducée sur laquelle nous allons revenir (f. 12, 13), de Çrî (f. 21, comp. ci-dessous), du stûpa (f. 22), pour ne signaler que ces indices. Si M. Lassen a raison de chercher dans le Mâlava le lieu d'origine de ces monnaies, elles seraient du même coup rapprochées d'un groupe de médailles très-grossières et très-anciennes trouvées à Ujjayanî[3]; celles-ci à leur tour se comparent et s'associent naturellement par leurs caractères généraux à des exemplaires fort antiques découverts à Behat[4]. Les unes et les autres sont à coup sûr de provenance buddhique; les emblèmes dont elles sont frappées en font foi.

A ces monnaies, que j'appelle plus spécialement buddhiques, il faut ajouter une classe très-différente, représentée par de nombreux spécimens, qui réclame une place spéciale et assez bien définie; je veux parler des monnaies des rois Siṁhas du Surâshṭra. Les médailles dont nous venons de faire une énumération sommaire offrent une assez notable

[1] *Archæol. Surv.* III, 39 et suiv.
[2] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1854, p. 681, etc.
[3] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LXI.
[4] Prinsep, *Essays*, I, pl. XX.

variété d'emblèmes dont la plupart s'accordent précisément avec ce que nous observons dans les reliefs des stûpas; celles-ci présentent une grande uniformité. Les revers en sont régulièrement marqués d'un même symbole. La partie principale en est une figure composée de trois demi-cercles disposés sous une forme triangulaire au-dessus d'une base horizontale (⏶); on lui attribue généralement, depuis Prinsep, la signification du stûpa; pourtant sa ressemblance avec un symbole usité sur des monnaies mithraïques y a fait chercher aussi, et par Prinsep lui-même, la signification du feu adoré des Érâniens [1]. M. Lassen [2] considère que c'est ici la vraie valeur de ce symbole. Je pense au contraire qu'il n'a dans aucun cas cette signification [3], ni dans les

[1] Voy. Edw. Thomas, *Journ. Roy. As. Soc.* XII, p. 25.

[2] *Ind. Alterth.* II², 917.

[3] Il importe peu que la pyramide soit ici composée de trois demi-cercles, au lieu de cinq dont elle est formée sur plusieurs médailles de notre première série buddhique; des exemplaires comme Prinsep, *Essays*, pl. XLIV, f. 3 (Amoghabhûta ou Kraṇanda), XIX, f. 18 (monnaie de Jaunpur); *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LXI, f. 21, 27, 28, 31 (monnaies d'Ujjayanî) (cf. aussi Prinsep, *Essays*, pl. IV, f. 6) le prouvent clairement. M. Edw. Thomas (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1865, p. 58) a nié d'une façon générale la signification spécialement buddhique de ce symbole. «Il aurait été originairement inspiré par le tumulus normal.» M. Thomas n'apporte pas une seule preuve véritable à l'appui d'une vue que tous les monuments écrits ou figurés tendent également à repousser. Il est en revanche fort admissible que cette marque ait passé, avec une signification locale ou simplement par imitation traditionnelle, sur les monnaies de souverains qu'elle n'autorise point à considérer, sans plus, comme des sectateurs de Çâkya. En ce qui concerne les rois Siṁhas, cf. plus bas.

monnaies de Pantaléon où il est associé au svastika qui est un emblème indien et non irânien[1], ni dans les monnaies des rois indo-scythes où se rencontre constamment un mélange assez confus de types hétérogènes, et où l'emploi de symboles buddhiques ne saurait surprendre, ni surtout dans les monnaies de la présente série. On peut voir, par la comparaison de certaines médailles postérieures, issues de ce type même[2], que, lorsqu'ils voulaient réellement représenter l'autel et le feu sacré, les graveurs indiens savaient trouver une forme plus distincte, comparable, celle-là, à ce que nous trouvons sur les monnaies sassanides[3]. L'emploi de cette

[1] Masson, dans le *Journ. As. Soc. of Beng.* 1834, p. 166.

[2] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1835, pl. XLIX, f. 13-15. Cf. *Ariana ant.* pl. XXV, fig. 28, 29.

[3] Le même symbole revient sur une monnaie d'un Satyamitra (Prinsep, *Essays*, pl. XXXIV, f. 22) auquel, de même qu'à Vijayamitra (*ibid.*), Prinsep supposait, en raison du nom de «Mitra,» des attaches mithraïques, érâniennes; le vardhamâna et même le buffle font bien plutôt penser à des séries buddhiques. Les noms font, d'autre part, songer à la dynastie des Çuṅgas où les Purâṇas nomment Pushpamitra, Agnimitra, Vasumitra, Vajramitra (Lassen, *Ind. Alterth.* II, 366). Cf. cependant les vues bien différentes de M. Lassen, II, 950. C'est peut-être au Bhâgavata de cette famille qu'appartiendrait la monnaie buddhique qui est marquée de ce nom (Prinsep, *Essays*, pl. VII, f. 4). Il faudrait dès lors admettre que la haine du buddhisme attribuée au fondateur de cette dynastie, célèbre par ses persécutions, n'aurait point été héréditaire. M. Edw. Thomas (*Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 479 n.) voit dans ce nom la désignation du Buddha en personne, et il faut avouer que l'exergue paraît porter, non «Bhâga"» (comme une faute d'impression le fait dire à M. Thomas), mais «Bhaga°.» Il est pourtant extrêmement invraisemblable que ce type d'homme armé du trident vise une repré-

figure sur des monnaies certainement buddhiques ne permet pas de douter qu'elle n'ait servi à rappeler le stûpa; il n'existe dans le cas particulier aucune raison d'y voir une sorte de doublet archéologique. On a interprété en faveur du caractère érânien de ces monnaies la présence de deux autres emblèmes : le croissant et un cercle de six points groupés autour d'un point central plus gros où l'on reconnaît une représentation des cinq planètes complétées par le soleil et la lune [1]. Quelles que soient la valeur véritable et l'origine première de ces images, deux faits sont certains : d'abord le croissant paraît fréquemment sur des monnaies évidemment buddhiques [2] où d'ordinaire il couronne le stûpa, comme ferait le parasol; en second lieu, la « constellation » revient, très-clairement à ce qu'il semble, sur l'avers de la monnaie toute buddhique et à coup sûr nullement érânienne de Bhâgavata [3]. Il y a plus : un étendard figuré dans un relief à Sanchi [4] et surmonté, comme tous les étendards buddhiques de ces monuments, du vardhamâna, porte ensemble les deux emblèmes en question; il importe peu que les sept astres de la « cons-

sentation du pacifique docteur; il est à peu près certain que le nom dont il est entouré, et dont les deux derniers signes ne sont pas du reste suffisamment distincts (Prinsep, I, 117), désigne bien le roi, auteur de la monnaie.

[1] Lassen, p. 918; d'après M. Edw. Thomas, *loc. cit.* p. 26.

[2] Cf. par exemple la monnaie de Vishnudeva, Prinsep, *Essays*, pl. VII, 1. Voy. Lassen, II, 943-944.

[3] Ap. Prinsep, *Essays*, pl. VII, f. 4.

[4] Fergusson, pl. XXVIII, f. 1.

tellation » n'affectent pas la disposition symétrique décrite ci-dessus; c'est là une déviation accidentelle déterminée par le désir de remplir la place disponible; l'identité du nombre de sept étoiles et le voisinage immédiat du croissant ne laissent point d'hésitation sur la légitimité du rapprochement [1]. Les acteurs de la scène, groupés autour de cet étendard, sont précisément occupés à rendre, au son des instruments, leurs hommages et leurs respects au stûpa. Il ne faut donc point chercher d'incompatibilité dans l'association de ces trois symboles. Nous pouvons reconnaître le stûpa sur les monnaies du Surâshṭra.

Ce point était important à établir pour bien juger du dernier symbole, le moins transparent de ceux qui figurent dans cette série. Le stûpa y est régulièrement accompagné d'une ligne ondulée qui court horizontalement au-dessous de sa base. M. Thomas [2], qu'a suivi M. Lassen [3], s'appuyant, par un procédé assez singulier, sur l'analogie de l'hiéroglyphe égyptien qui signifie l'eau, y a cherché un symbole de l'Océan [4]. Depuis, le même savant nous a fourni

[1] A Bòrò-Boudour, un relief (pl. CCCXCII de la publication du gouvernement néerlandais) figure de même le soleil, la lune et sept constellations (sans doute les cinq planètes avec Râhu et Ketu), et les montre, semble-t-il, environnés d'un respect presque religieux. Cf. encore le soleil, la lune et les étoiles qui ornent le dais du Bodhidruma dans le Mahâstûpa à Ceylan (*Mahâv.* p. 179, v. 14).

[2] *Loc. cit.* p. 25.

[3] P. 917.

[4] A coup sûr, M. Steuart s'exprimait peu exactement, quand, dans la première description de ces monnaies (*Journ. Roy. As. Soc.* IV, 274), il attribuait à cette figure la forme d'un arc.

lui-même le moyen de rectifier cette première hypothèse. Le type des monnaies qu'il dit « de Kraṇanda » présente une figure tout à fait analogue à celle des Siṁhas, avec cette différence purement extérieure que le stûpa est formé de la superposition de cinq demi-cercles, au lieu de trois. Dans l'interprétation de l'exemplaire dont il donne une reproduction nouvelle, M. Thomas explique sans hésitation la ligne ondulée comme un symbole du serpent[1]; M. Fergusson, citant la même médaille, s'associe à cette explication[2]; il ajoute que cet emblème se retrouve sur la plupart de ces anciennes monnaies. Il est certain que la même ligne ondulée reparaît dans le plus grand nombre des exemplaires de cette série[3], toujours accompagnant l'image du stûpa; dans quelques-uns seulement, elle prend place au-dessous de la gazelle[4], et la forme qu'elle affecte s'accorde assez mal avec ce symbolisme de l'Océan qu'on y a cherché; il est plusieurs cas, au contraire, où, malgré un dessin nécessairement conventionnel, elle rap-

[1] *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 475. C'est pourtant en décrivant cette monnaie que Prinsep avait d'abord songé à chercher dans le présent emblème une image de la mer (*Essays*, I, 83). Quant à M. Lassen, il demeure incertain sur sa signification dans cette série; car il lui paraît difficile de penser que, comme dans les monnaies du Surâshṭra, le symbole en question y signifie « l'eau. » (*Ind. Alt.* II, 820, note 2).

[2] *Tree and Serp. Worsh.* p. 162, note.

[3] Cf. par exemple, Prinsep, *Essays*, pl. IV, 1, 2; XIX, 16; XLIV, 2-8, 10.

[4] Par exemple, *ibid.* pl. XX, 48.

pelle décidément la forme du serpent [1]. Mais l'impression est particulièrement frappante dans des monnaies de la dynastie des Devas de Jaunpur [2], où le « serpent » est figuré au-dessous de la roue et de l'arbre [3]. Sur certaines monnaies de cuivre des rois Siṁhas [4], qui, d'ailleurs, reproduisent exactement les emblèmes des monnaies plus précieuses, la ligne ondulée se modifie d'une façon remarquable; elle y est divisée dans sa partie centrale en deux branches qui laissent entre leur écartement une ouverture oblongue. Cette forme exclut évidemment l'ancienne hypothèse sur ce symbole, dont l'identité essentielle sous ces deux figures serait démontrée, s'il était nécessaire, par la comparaison d'autres monnaies de la même série [5]. Cette particularité ne laisse point que d'être instructive. Diverses médailles dites « des

[1] Comme pl. XLIV, 5, 8, rev. et av. On peut comparer aussi, pl. VII, 2, une monnaie de Behat, appartenant à une classe voisine.

[2] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LX, 4, 5. M. Fergusson (*Tree and Serp. Worsh.* p. 69, note 1) y a bien reconnu le serpent. Mais il va évidemment trop loin quand il affirme que sur toutes les monnaies de cette série le serpent est le principal emblème. Je ne parle pas de la singulière attribution qu'il risque de ces monnaies à la famille des Nandas, encore moins des conclusions qu'il tire de prémisses si fragiles. — Le serpent paraît encore, mais au-dessous de la figure du roi, dans les monnaies de Râmadatta (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LX, 22, 26).

[3] Peut-être devons-nous reconnaître le même emblème, et cette fois placé verticalement, sur certaines médailles, comme cette monnaie à légende arianique reproduite dans Prinsep, *Essays*, pl. XLIV, 1, av.

[4] Thomas, *Journ. Roy. As. Soc.* XII, pl. II, 27-32.

[5] *Loc. laud.* f. 33 et 34.

satrapes búddhistes» portent au revers une figure qui se rapproche sensiblement de cette nouvelle forme de notre emblème, bien que l'ouverture centrale en soit beaucoup plus accusée[1]. A son tour, par la forme qu'en prennent les extrémités, cet emblème (⟨symbole⟩) se rattache à une figure (⟨symbole⟩) d'une monnaie bactrienne[2], où Prinsep a reconnu le caducée, qui s'observe, très-analogue, mais plus distinct, sur les monnaies de Ménandre et de Mayas. Or, le caducée, c'est le serpent lui-même, non-seulement par son origine et sa signification mythologique, mais directement et dans la forme parfaitement claire que lui donnent certaines monnaies indiennes, comme ce type de Mayas reproduit par Prinsep[3]. Sans vouloir exagérer la portée de cet enchaînement, les anneaux en sont assez étroitement reliés pour qu'on y trouve une confirmation sérieuse de notre interprétation de « la ligne ondulée. » Il eût été bien étrange qu'un symbole qui sur les stûpas est figuré avec tant de profusion manquât tout à fait sur des suites de médailles dont le caractère buddhique ou tout au moins les attaches buddhiques sont si évidentes. Toutes, d'ailleurs, appartiennent à une période voisine de l'époque à laquelle sont attribués ces monuments. Est-ce à dire qu'il faille nécessairement considérer la dynastie du Surâshṭra comme ayant professé le buddhisme? C'était le sentiment

[1] Prinsep, pl. XLIV, 12, 13, 14, 16.
[2] Prinsep, pl. XXVIII, 15; p. 358.
[3] *Essays*, pl. XIII, 4, rev.

de Prinsep; M. Lassen y contredit[1]; M. Thomas[2], prenant une position en quelque façon intermédiaire, voit dans ces chefs, sur des indices assez vagues, des adorateurs spéciaux du soleil[3]. Le fond de la question est pour nous assez indifférent. Il est certain que, si les emblèmes des monnaies devaient être considérés comme un criterium décisif, c'est pour le buddhisme qu'ils nous autoriseraient à revendiquer ces souverains.

Le seul fait que nous ayons l'intention de retenir est indépendant de cette considération générale. Nous venons de constater que le serpent apparaît associé, aussi haut que nous puissions remonter, à tous les autres symboles familiers aux buddhistes, que d'ailleurs il se rencontre un peu partout dans les régions qui ont fourni un contingent de monuments numismatiques. Il semble enfin que ces monuments rapprochent d'une façon particulièrement

[1] Prinsep, *Journ. As. Soc. of Beng.* Lassen, *Ind. Alt.* II, 918, 923 et 924. Il est certain que les raisons sur lesquelles s'appuyait la conjecture de Prinsep ne sont plus acceptables; en revanche, il ne faut point invoquer le nom de Rudradâman comme une preuve décisive en sens opposé. Outre que la signification en est en quelque sorte contre-balancée par le nom de Saṁghadâman, il suffit de rappeler, par exemple, cette inscription de Mathurâ mentionnant un don fait par des *Jainas* du nom de « Çivadâsa » et de « Rudradâsa » (Cunningham, *Archæol. Surv.* III, p. 32, 33, inscript. n° 9). Je ne parle point du nom d'Îçvaradatta, sur lequel M. Lassen observe lui-même qu'on ne peut fonder d'induction solide.

[2] *Loc. cit.* p. 26, 28.

[3] Depuis, M. Thomas parait s'être rapproché du sentiment de M. Lassen, mais par des raisons dont on a vu tout à l'heure l'insuffisance (*Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1865, p. 58).

étroite, intentionnelle et significative, le serpent et le stûpa. On va voir combien ces données s'accordent avec celles qui résultent des reliefs de Sanchi et d'Amravati.

Sur l'un et l'autre monument le Nâga revêt tour à tour deux formes bien tranchées et deux rôles très-différents, surtout au premier aspect. Il y a les représentations hiératiques et les représentations anthropomorphiques ou légendaires. Dans le premier cas, le serpent est figuré sous la forme animale, mais avec plusieurs têtes, cinq oû sept[1] d'ordinaire. M. Fergusson pense que, sous cette forme, le Nâga est dans les monuments en question l'objet d'un culte véritable, d'une vénération si accusée que, suivant lui, elle le mettrait de pair avec le Buddha lui-même[2]. Deux ordres de sujets paraissent surtout avoir fait naître cette illusion. Un relief de Sanchi[3] nous montre une sorte de cabane couverte en forme de coupole, entourée d'hommes dans l'attitude de l'adoration; sous cet abri le serpent à cinq têtes occupe une place évidemment importante. M. Beal[4], en reconnaissant dans cette scène la conversion des

[1] Dans un spécimen des sculptures d'Udayagiri, donné par M. Fergusson (*Tree and Serp. Worsh.* pl. C, f. 3 et 4), le serpent est figuré avec trois têtes. La multiplicité seule en est caractéristique; c'est un trait commun dans toutes nos mythologies à plusieurs monstres nuageux. Le nombre exact en est variable et indifférent. Les serpents détruits au sacrifice de Janamejaya ont trois, sept, dix têtes; Çesha en a mille, etc. (Comp. Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 416, etc.)

[2] Fergusson, p. 173, 178, 202, 219, al.

[3] Pl. XXXII.

[4] *Journ. Roy. Asiat. Soc.* new ser. V, 177.

Kâçyapas, a définitivement écarté les premières conjectures de M. Fergusson sur les prétendus Dasyus, adorateurs du Nâga. On ne saurait désormais méconnaître dans le feu sacré qui brûle sous les chaperons étendus le vrai objet de l'adoration, dans le Nâga le génie protecteur de l'*agnyâgâra;* il est en quelque sorte un hôte, après tout secondaire, il n'est pas le titulaire du petit temple. Amravati[1] nous fournit, dans un exemple tout analogue, un parallèle complet : ici encore le serpent fait cortége à l'objet véritable du respect manifesté par les ascètes; il n'est que le gardien des pieds sacrés. Il ne peut subsister aucun doute sur ce point. Nous voyons à plusieurs reprises tous les appareils de la vénération et du culte réunis autour de constructions semblables, où manque toute trace du Nâga[2]. C'est un trait décisif pour son rôle dans ces monuments qu'il n'y apparaît jamais seul, mais régulièrement associé à des images ou à des symboles bien connus et auxquels s'adresse certainement l'adoration : il enveloppe dans ses replis et ombrage de ses chaperons étendus le Buddha[3] ou les pieds sacrés[4], qui en sont l'emblème le plus direct. Loin de recevoir un culte dominant, le Nâga est ici subordonné aux images révérées; il en est en quelque façon l'ornement et comme le cadre traditionnel. C'est ce que prouvent

[1] Pl. LXX.

[2] Nous reviendrons sur ces représentations en parlant tout à l'heure du stûpa.

[3] Pl. LXXVI, etc.

[4] Pl. LXXIX, 2; LXXXIII, 2.

les scènes où des Nâgas à forme humaine adorent par exemple les pieds sacrés abrités sous le serpent à cinq têtes. L'intention des artistes ne pouvait être de les représenter se rendant un culte à eux-mêmes, à des représentants de leur propre espèce [1].

Cependant, parmi les stûpas en miniature figurés à Amravati, plusieurs portent à leur place d'honneur l'image du Nâga à cinq têtes [2], et c'est évidemment sur ces exemples que s'est fondé surtout M. Fergusson pour prétendre que le culte supposé du serpent aurait fait, entre l'époque à laquelle il attribue les sculptures de Sanchi et celle où il rapporte les reliefs d'Amravati, des progrès si sensibles [3]. Il est vrai qu'il signale lui-même (p. 219), comme un trait propre à cette catégorie de stûpas, l'absence d'adorateurs; je ne saurais me prévaloir de cette remarque, car, dans plusieurs cas, les adorateurs y paraissent (pl. XCIV, 3; XCVII, 1) exactement comme dans les autres représentations analogues [4]. Mais il suffit de comparer les figures parallèles pour se convaincre que les hommages, pas plus que tout à l'heure, ne

[1] On verra tout à l'heure que le serpent hiératique est essentiellement identique au Nâga à forme humaine.

[2] Pl. LXXVIII, 1; XCI, 1, 2; XCIV, 3; XCVII, 1.

[3] Il est du reste parfaitement naturel que les légendes locales d'Amravati relatives à des Nâgas aient amené les artistes à y prodiguer les figures de Nâgas et les scènes où paraissent ces génies.

[4] On observera de plus que, suivant M. Fergusson, ces sculptures appartiennent au stûpa central, qui représenterait la partie la plus ancienne des constructions d'Amravati. Ceci semble aller contre les conclusions du savant archéologue sur un prétendu développement du culte du serpent entre Sanchi et Amravati.

s'adressent dans ce cas au Nâga; les petits stûpas de la pl. XCVII, f. 2, 3 et 4, par exemple, reçoivent les honneurs accoutumés sans qu'aucune image spéciale y figure; c'est au stûpa lui-même qu'ils s'adressent, aux reliques qu'il est censé contenir ou au personnage dont il est censé perpétuer la mémoire. Cette place très-apparente ainsi réservée au Nâga démontre qu'il avait un certain rôle dans les conceptions légendaires ou religieuses des buddhistes, comme les pieds sacrés, comme le cheval, rien de plus; elle ne nous autorise pas plus à supposer un culte du serpent, dans un sens positif et précis, que nous ne sommes en droit de croire à une religion des pieds ou du cheval.

Aussi bien le Nâga n'est-il pas toujours dans nos sculptures le personnage révéré que nous entrevoyons ici. Nous le trouvons[1] coordonné dans l'ornementation aux emblèmes habituellement respectés des buddhistes, mais sans aucune trace d'une sainteté particulière. Deux cas sont surtout intéressants, ils servent de transition naturelle, l'un à l'intelligence du Nâga sous sa forme humaine, l'autre à l'intelligence de son rôle d'ensemble, tel que le définissent les textes et les légendes : ce sont la représentation du Nâga adorant l'arbre, et la représentation du Nâga déchiré par Garuḍa.

Divers reliefs à Sanchi et à Amravati[2] offrent

[1] Pl. L, 1.

[2] A Amravati surtout, en raison sans doute des légendes locales relatives à des Nâgas.

des réunions d'êtres de forme humaine parfaitement normale, à cette exception près que leur tête est surmontée d'un col de serpent à cinq têtes pour les hommes, à une tête pour les femmes. Ils sont figurés dans des scènes de la vie ordinaire[1], qu'il est assez malaisé de définir exactement dans chaque cas particulier; ils sont surtout associés aux pratiques du culte buddhique, rendant hommage à l'arbre, au triçûla, aux pieds sacrés, au stûpa, aux reliques, au Buddha lui-même[2]. M. Fergusson s'est

[1] Cf. par exemple, la «conférence» de la pl. LX, les scènes de palais, pl. LXXII, 2; la prédication, pl. LXXXII, 1. Dans quelques cas (cf. par exemple, Fergusson, p. 197) tous les personnages d'une réunion de Nâgas ne sont pas munis de la tête de serpent. Je ne pense pas qu'il faille attacher d'importance à cette omission dans des scènes où la majorité des acteurs se trouve suffisamment caractérisée. On pourrait comparer un fait signalé par M. Fergusson lui-même dans les grottes d'Ellora (*Journ. Roy. Asiat. Soc.* VIII, 75); on y voit des rangées de personnages qui, évidemment dans l'intention de l'artiste, appartiennent tous également à la race des Nâgas, bien que les hommes seuls y soient munis de la tête de serpent. L'absence de cet appendice n'est pas plus significative en pareil cas que dans les reliefs où, parmi une majorité de Nâgas femelles, quelques-unes paraissent qui en sont dépourvues. Cf. Fergusson, p. 210, etc. Le mélange d'hommes ou de Devas et de Nâgas est d'ailleurs parfaitement ordinaire dans la légende, et ne peut conséquemment, là où il le faut réellement admettre, nous surprendre dans les reproductions plastiques. Rien n'est plus fréquent que le rapprochement d'hommes, de génies, de Devas et même d'animaux dans des actes communs d'adoration.

[2] Fergusson, pl. VII; LVII; LXXIX, 2; LXXXIII, 2; LIX, 1; LXII, 1; LXXXII, 1; LXXVII; LXXII, 2. M. Cunningham (*Archæol. Survey*, I, XXIV) a déjà remarqué que c'est là l'occupation dominante des Nâgas dans nos sculptures; il a justement contesté qu'elles portent la trace d'une religion du serpent. M. Lassen n'observe pas la même réserve (*Ind. Alt.* II, 1194).

fait de ces personnages une idée assez singulière. Malgré quelque hésitation relativement à leur caractère réel ou démoniaque (p. 125), il s'arrête évidemment à la première hypothèse, et les considère comme une race particulière, spécialement attachée au culte du serpent, qu'elle aurait répandu avec elle dans les diverses régions de l'Inde; elle en porterait le signe distinctif dans la tête de serpent attachée à chacun de ses représentants. Il est superflu d'insister sur ce qu'un procédé pareil aurait de surprenant et d'exceptionnel. Le relief où le Nâga est, sous la forme mythologique, associé à divers animaux fantastiques qui représentent certainement diverses classes de génies, pour adorer l'arbre sacré[1], démontre assez que, sous la forme hiératique ou sous la figure demi-humaine, le Nâga n'est qu'un même être, purement légendaire. C'est à quoi tendent aussi les représentations plus ordinaires du Nâga où le tronc seul est humain et se termine en queue de serpent, tandis que la tête est ombragée sous le multiple chaperon[2]. Le caractère moins monstrueux des personnages de nos monuments ne nous doit point faire illusion : les monuments écrits attribuent aux Nâgas la forme purement humaine[3],

[1] Pl. XV, 3.

[2] Cf. Fergusson, p. 73 et suiv. Voy. aussi, p. 56, l'image chinoise. Point n'est besoin de rappeler les nombreuses analogies qu'offre le monde des génies dans les mythologies congénères, depuis les Sirènes classiques jusqu'aux Seejungfranen et au Nickelmann des Allemands.

[3] Hardy, *Manual of Budh.* p. 44, 163. On peut comparer aussi,

ou leur prêtent au moins la faculté d'affecter tour à tour les formes les plus diverses[1]. Ils sont pleins, à coup sûr, de récits qui leur supposent, suivant les cas, la forme animale, une forme fantastique ou une constitution humaine, sans qu'il soit permis, et moins encore nécessaire, de distinguer des classes d'êtres divers soit par leur nature, soit par leurs origines. Nous ne pouvons que féliciter les artistes buddhiques d'avoir trouvé pour représenter ces êtres d'une nature si inconsistante et si mobile, dans les fonctions humaines de la vie que leur prêtent les contes, un compromis ingénieux et un type après tout peu choquant[2].

Aucun des aspects sous lesquels les Nâgas apparaissent dans les sculptures n'est inconnu à la légende. On se souvient de l'histoire de Saṁghara-

à titre d'exemple, le conte de Jîmûtavâhana, dans le *Kathâsaritsâgara*, XXII; le Nâga Çaṁkhacûḍa, dont le nom rappelle clairement les représentations plastiques avec les chaperons déployés, y est pourtant (v. 178-180) considéré comme doué exactement de la forme humaine.

[1] Burnouf, *Introduction*, p. 313 et suiv.

[2] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 1194. On peut comparer ce qui, en Perse, arrive pour Azhi Dahâka, le serpent à trois têtes de l'Avesta, qui dans la légende épique de Firdousi n'a plus qu'une seule tête, mais encadrée de deux cols de serpent qui sortent de ses épaules. (Cf. Spiegel, *Arische Studien*, I, 115 et suiv.) Les agencements analogues sont, en Grèce et ailleurs, trop usuels pour qu'il y ait lieu d'y insister. Il suffirait, du reste, de renvoyer le lecteur à certaines scènes représentées à Bôrô-Boudour (par exemple, pl. CLXXX de la publication du gouvernement néerlandais), où les personnages ainsi figurés sont clairement les Nâgas qui habitent l'Océan, c'est-à-dire incontestablement les serpents démoniaques et semi-divins.

kshita traduite par Burnouf[1]; nous y voyons les Nâgas adorant le Buddha, désireux d'entendre sa loi (p. 317); mais ils habitent une demeure sous-marine, ils sont redoutables par leur haleine empoisonnée (p. 318), et exercent une fascination qui fait qu'on ne se lasse point de les contempler (p. 319); ce sont les mêmes Nâgas qui, comme détenteurs attitrés de l'ambroisie divine (p. 331), sont en lutte avec Garuḍa. Ce seul exemple suffirait à établir l'enchaînement nécessaire de nos Nâgas anthropoïdes au Nâga hiératique qu'un relief d'Amravati nous montre dévoré par Garuḍa[2]. Le rapprochement de ces rôles si divers déconcerte le système de M. Fergusson; il est pourtant aussi familier aux textes qu'aux monuments plastiques. Sans doute les uns comme les autres se plaisent à nous représenter les Nâgas vis-à-vis du buddhisme et du Buddha dans une attitude d'acquiescement et de respect[3], dans une relation favorable et pacifique : avec les dieux, les génies, et surtout les plus populaires, devaient passer à la secte nouvelle[4]. On

[1] Burnouf, *Introduction*, 313 et suiv.

[2] Fergusson, pl. LVI, 1, p. 187 et suiv. Un aspect démoniaque analogue du serpent se manifeste dans ces sculptures de Sanchi qui représentent des hommes tuant des monstres mi-éléphants et mi-serpents (Fergusson, p. 122). La combinaison des deux éléments est probablement inspirée par la double signification de «nâga;» mais l'idée première de ces êtres monstrueux ne peut être empruntée qu'aux serpents démoniaques.

[3] En même temps qu'on les imaginait sous une forme humaine. Voy. par exemple Hardy, *Manual*, p. 44, 163.

[4] Le Buddha à l'occasion convertit aussi des «démons» (*Suttanip.*

se rappelle le Nâga qui garde le stûpa de Râmagrâma, y faisant ses dévotions matin et soir; Açoka laisse le monument intact sans en extraire les reliques[1]. Plus d'un conte attribue aux Nâgas un goût ardent pour les reliques du Buddha[2]; ce sont eux qui donnent asile au vase à aumônes du Bodhisattva, jeté dans les flots de la Nairañjanâ[3], et il va rejoindre dans le palais du Nâgarâja Mahâkâla les vases des trois derniers Buddhas. Les Nâgas demeurent, jusqu'à la révélation de Nâgârjuna, les détenteurs des doctrines du Mahâyâna[4]. Ce n'est là pourtant qu'une

trad. Kumâra Svâmin, p. 41); il enseigne les Asuras dans une «caverne» dont le nom «Vajrakukshi» marque nettement l'origine nuageuse (le *Karaṇḍavyûha* dans Burnouf, *Introduction*, p. 222). Voy. dans le *Foe-koue-ki*, p. 161, la liste des huit classes d'êtres surhumains accessibles à la doctrine buddhique : les Yakshas, Gandharvas, etc. y figurent à côté des Devas et des Nâgas.

[1] *Foe-koue-ki*, 227. Beal, *Buddhist Pilgr.* p. 90. Burnouf, *Introduction*, p. 372.

[2] Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, p. 151, 182, etc. *Mahâv.* ch. XIX, XXXI, etc. C'est là le trait essentiel dans la légende relative aux reliques du Mahâstûpa (*Mahâv.* p. 186 et suiv.). Il en est exactement de même de la légende du *Dâṭhavaṁsa* (trad. Kumâra Svâmin, ch. IV), qui n'en est guère qu'une variante. Le conte siamois (Low, dans le *Journ. As. Soc. of Beng.* 1848, t. II, p. 82 et suiv.) n'est lui-même qu'un mélange assez confus de ces deux versions. Que cette tradition se soit d'ailleurs localisée (Fergusson, p. 174 et suiv.) ou non à Amravati, la question est pour nous fort indifférente. Il nous suffit de constater que tous ces contes fournissent dans le détail une foule de traits à l'appui de nos observations.

[3] Hardy, *Manual*, 169.

[4] Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 233. Chez les brâhmanes, ce sont les Vedas que des Nâgas ou des Asuras ravissent dans le Pâtâla d'où Âditya ou Vishṇu les rapporte à la terre (*Ind. Stud.* I, 384 n. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 907 n.). Cf. encore ap. Weber, *Das Râmâyana*, p. 55, 56, la légende relative au poëme de Vâlmîki.

des faces du personnage; quelquefois aussi il est l'adversaire du Buddha. Et précisément sur ce terrain nos sculptures et nos légendes se rencontrent dans une même scène, je veux parler de la conversion des Kâçyapas. On se souvient qu'elle est préparée par une lutte épique où, pendant la nuit, le Buddha triomphe du Nâga qui est le génie protecteur de leur temple [1]. Quand le Buddha descend du ciel des Tushitas, le Nâga Nandopananda s'efforce de lui barrer le chemin; telle est sa taille prodigieuse qu'il cache le Meru tout entier, et, pour le vaincre dans une lutte entièrement mythologique de couleur et de détail, Maudgalyâyana est obligé de prendre la forme de Garuḍa [2]. Ailleurs c'est le çramaṇera Sumanas qui triomphe du serpent qui lui veut interdire l'approche du lac Anavatapta; il pénètre dans son vaste corps long de cinquante yojanas [3]. Cela n'empêche que le Lalita Vistara associe, à titre égal, les Serpents aux dieux les plus puissants du panthéon populaire [4].

[1] Hardy, *Manual*, p. 189.

[2] Hardy, p. 302. Comp. les Mahoragas qui veulent s'emparer de l'arbre de Bodhi et que Saṁghamitra réduit en se soumettant à la même métamorphose (*Mahâv.* p. 116).

[3] Hardy, p. 232, 233. Cf., *Mahâv.* p. 72, l'histoire du çramaṇa Majjhantika.

[4] *Lal. Vist.* 93, 5; 136, 1. De même Nandopananda n'est clairement pas différent du double personnage Nanda et Upananda dont les soins respectueux entourent la naissance du Bodhisattva. Nous avons vu également que le serpent Kâla, qui se présente devant le Buddha, pour le célébrer, n'est point au fond différent du serpent Kâliya, qui, dans la légende originale de Kṛishṇa, est l'ennemi du dieu.

L'accord est parfait entre les monuments écrits ou figurés : partout le Nâga apparaît sous la forme humaine, occupé dans des scènes de la vie ordinaire, mêlé surtout aux pratiques du culte buddhique, jaloux de s'instruire de la vraie loi, et pardessus tout de posséder des reliques; ce rôle prépare celui qu'il remplit sous la forme hiératique, associé aux figures sacrées, dont il est constitué le gardien. Ailleurs, animal fantastique et monstrueux, il entre avec les puissances bienfaisantes, Buddha ou Garuḍa, dans des luttes mythologiques d'où il ne sort que vaincu. Des anneaux apparents et solides rattachent l'un à l'autre ces aspects divers, faces changeantes d'un personnage unique : les Nâgas à corps humain qui s'intéressent à la loi buddhique sont les mêmes qui ont un souffle empoisonné et qui redoutent l'inimitié de Garuḍa; les Nâgas qui luttent contre le Buddha ou ses disciples avec tout l'arsenal des combats orageux sont les mêmes qui ont pour les reliques du docteur un goût si passionné [1]. Rien de tout cela n'appartient en propre au buddhisme.

Ce caractère double, ambigu, est commun dans toutes nos mythologies à divers génies de même ordre. Les Râkshasas eux-mêmes prennent parfois un rôle bienfaisant (par exemple, *Kathâsaritsâg.* XVIII, 340 et suiv.); les Apsaras, malgré tous les charmes que leur prête la légende, sont aussi des puissances redoutées (*Atharva V.* XIX, 36, 6, etc.).

[1] Il va de soi que, si les Nâgas gardent et enferment de précieuses reliques, c'est au même titre qu'ils gardent des trésors ou enserrent es dieux lumineux. Suivant une légende (Hardy, *East. Monach.* p. 274), le serpent Mahâkâla fait apparaître à Açoka du fond du Pâtâla les images sacrées des quatre derniers Buddhas. Or c'est un

Que le conte ait souvent représenté les Nâgas sous une forme humaine, rien n'est plus certain ni plus connu. J'en ai cité l'exemple frappant que fournit l'histoire de Jîmûtavâhana, telle que la raconte Somadeva[1]. Elle suppose de toute évidence au Nâga que délivre le jeune prince la forme humaine (v. 178 et suiv.), et pourtant son nom même de « Çaṁkhacûḍa » contient une allusion bien claire à cette sorte de coiffure faite de chaperons étendus que représentent les sculptures; c'est bien d'un des êtres de l'empire et de la race de Vâsuki qu'il est question; c'est aussi d'une des victimes de Garuḍa, d'un de ces êtres que le relief de Sanchi nous montre déchirés par lui sous la forme hiératique et monstrueuse. Le Harivaṁça peint sous des traits humains Çesha lui-même, dans sa demeure infernale du Nâgaloka[2], Çesha le serpent à demi divin qui porte le poids de l'univers[3]. Il n'y a en effet

« lien d'or, » qui, se frayant un passage au travers de la terre, va avertir dans son séjour infernal le Nâga du désir du roi. C'est exactement le bâton à la suite duquel Utaṅka pénètre jusqu'à Takshaka, le ravisseur du précieux joyau (*Mahâbhâr.* I, 795 et suiv.). Le conte brâhmanique se souvient encore que ce bâton dissimule et recèle la foudre d'Indra. On y peut comparer aussi certain récit d'Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 5) et ce fouet dont un roi qui a attelé des dragons frappe, pour se rendre invisible, les oreilles de ses monstrueux coursiers. C'est le *madhukaçâ*, le fouet des Maruts.

[1] *Kathâsaritsâg.* XXII, 177 et suiv.

[2] *Hariv.* 4437 et suiv.

[3] Cf. sa peinture bien transparente dans le *Vishṇu Pur.* II, 211 et suiv. Il va sans dire que le grand serpent cosmique n'est point par essence différent des autres serpents démoniaques : c'est Midgardsormr que combat Thôr.

aucune différence de type ni d'origine à établir entre les classes prétendues différentes des serpents; Çesha, Vâsuki, Takshaka sont frères[1]; Mahoragas, Nâgas, Sarpas sont au fond exactement synonymes[2], et il ne faut point distinguer entre les fils de Surasâ qui volent à travers l'espace et les fils de Kadrû[3], habitants de l'Océan ou du Pâtâla[4]. C'est un « frère de Vâsuki, » Kîrtisena, qui, dans le conte de Somadeva, prend une forme humaine et donne un fils à une mortelle[5]; c'est encore un « frère de Vâsuki, » Vasu-

[1] *Hariv.* 10495 et suiv. Çesha est le chef des « Damshṭrins, » Vâsuki, des « Nâgas, » Takshaka, des « Reptiles (sarîsṛipas). » Mais au vers 226 et suiv. ces trois « Nâgas » sont égaux, et tous au même titre fils de Kadrû, au même titre persécutés par Garuḍa dans leur descendance (de même, *Mahâbhâr.* I, 2071, etc.). Malgré son caractère presque divin, Çesha, tandis qu'il s'absorbe dans de méritoires austérités, n'en désole pas moins l'univers par le venin qu'il répand (*Hariv.* 12076 et suiv.), suspendu qu'il est à l'arbre mythologique.

[2] Dans la période la plus ancienne, c'est ordinairement sous le nom de *Sarpaṣ* que sont désignés ces génies (conf. Weber, *Ind. Liter.* p. 235; le nom de *Nâga* domine dans la littérature plus moderne. Actuellement les deux mots sont réellement synonymes dans l'usage religieux (*Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 183-185). Cf. l'observation, du reste exagérée, de Pratâpa Candra Ghosha, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 205.

[3] *Hariv.* v. 225 et suiv.

[4] Cf. la cité des Serpents (*Hariv.* 4183 et suiv.), ville tout humaine, encore qu'avec des ornements merveilleux, et bien que située au milieu de l'Océan; quant à ses habitants, leur forme humaine est assez constatée par le mariage que conclut l'humain Yadu avec cinq filles du chef Dhûmavarṇa.

[5] *Kathâsarits.* VI, 13 et suiv. Comp. la naissance de Çâlivâhana dans le Vikramacarita. Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 880 et suiv. note. Un conte analogue fut appliqué à Alexandre, qu'on représenta comme fils d'un serpent (Fergusson, *Tree and Serp. W.* p. 16).

nemi, qui, sous les traits d'un vulgaire serpent, parle à Udayaṇa et lui fait don d'une lyre merveilleusement harmonieuse[1]; c'est un autre fils de Kadrû, Arbuda, qui, dans une légende de l'Aitareya brâhmaṇa[2], revêt le personnage d'un ṛishi, et éclaire les Devas sur une faute commise dans le sacrifice. Çesha en personne passe pour un inventeur de la médecine[3].

Toujours et sous des déguisements bien transparents, le serpent conserve en réalité les mêmes fonctions qu'il remplit dans les tableaux les plus purement mythiques. Gardien du breuvage d'immortalité[4], il est naturel qu'il dispense la santé et la vie[5]; gardien du feu céleste qu'il porte dans ses flancs et qu'il rejette comme un venin terrible, il doit recéler la force génératrice et vivifiante dont cette flamme est la source ou l'emblème; il enferme les trésors de la lumière qui brillent en ses demeures éblouissantes sous l'éclat des pierres rares, des joyaux merveilleux; il abrite le dieu lumineux, et le recèle durant son sommeil, durant son obscur-

[1] *Ibid.* IX, 80 et suiv.

[2] VI, 1, cité ap. Gubernatis, *Zoolog. Mythol.* II, 397.

[3] *Dict. de Pétersbourg*, sub v. *Caraka.*

[4] C'est-à-dire l'enfermant dans son propre corps (*Mahâbhâr.* 1503, 1504).

[5] Cette vertu fécondante et guérissante du serpent se manifeste encore dans des légendes comme celle que rapporte Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 138 et suiv. Cette faculté fait contraste avec l'autre aspect, dangereux et funeste, du Nâga, par exemple dans l'histoire de Marutta, et des ṛishis tour à tour tués et ressuscités par les serpents (*Mârkaṇḍ. Pur.* ch. CXXX, CXXXII).

cissement à la saison pluvieuse[1]; musicien, il l'est sans doute; c'est de lui que s'échappe la voix harmonieuse, grave et sacrée du tonnerre : il possède des instruments merveilleux, et donne asile à la parole religieuse[2]. Bref, le serpent est le génie du nuage d'où jaillit la pluie, le feu, le son de la foudre, qui, enroulé en vapeurs à l'horizon, soutient la terre voguant sur ses vastes replis; habitant de l'océan atmosphérique et des montagnes célestes, il protége le foyer dont la flamme sainte est l'image terrestre de l'éclair qu'il enserre au ciel[3]. Les Nâgas forment la légitime descendance de l'antique Ahi.

Le témoignage de toutes les mythologies indo-européennes[4] démontre clairement qu'il ne faut point

[1] Cf. ci-dessus, ch. III, p. 249 sq.

[2] C'est Sarasvatî, à la fois la déesse des eaux saintes et des chants sacrés, qui a donné la musique aux Nâgas (*Mârk. Pur.* cité par Pratâpa Candra Ghosha, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 217). Aussi la déesse a-t-elle sa place marquée dans le culte à la fête de la Nâgapañcamî (Vishvanâth Nârâyan Mandlik, *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, p. 176).

[3] Le serpent et le feu sont toujours étroitement rapprochés. La morsure de Takshaka produit un incendie (*Mahâbhâr.* I, 1769 et suiv. 1805); Çesha vomit le feu qui embrase l'univers au terme d'un kalpa (*Vishṇu Pur.* éd. E. F. Hall, II, 212); le svastika brille parmi eux, et, nous l'avons vu, un joyau dont nous savons la nature s'allume dans leur tête (la *Goldkrone* des serpents germaniques), quand ils se mettent en colère. Les traits analogues sont en nombre infini, et le souvenir s'en transmet jusque dans des cérémonies actuellement pratiquées, comme la Nâgapañcamî, où l'on peut voir le rôle important et caractéristique des lampes (*Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, p. 170).

[4] Les traditions buddhiques seraient à elles seules démonstratives : elles sont unanimes à mettre les Nâgas en relation avec la

chercher l'origine de cette floraison poétique dans quelque pousse étrangère, greffée sur les créations âryennes. Le serpent, tour à tour monstrueux et ennemi du dieu lumineux, ou favorable et bienfaisant, bon génie du foyer ou du temple, gardien des fontaines et symbole de la santé, prophète et recéleur de trésors, monstre dont les dents de flamme engendrent des luttes fantastiques dans les champs du ciel labourés par le soc de l'éclair; le serpent gardien de l'ambroisie ou friand du lait, cet habituel représentant de la liqueur céleste, — il est, sous ces aspects divers, si connu des légendes érâniennes, grecques, germaniques, qu'il suffit de signaler ici la parfaite concordance de ces données avec celles que l'Inde nous fournit.

C'en est assez pour faire sentir combien sont chimériques les hypothèses qu'on a avancées relativement à une prétendue race d'adorateurs du serpent. Il n'y a rien à tirer en leur faveur de la présence sur les monuments des Nâgas à forme humaine; cette interprétation illusoire a été tout au contraire inspirée à M. Fergusson par des spéculations plus anciennes[1]. Certaines tribus dans l'Inde, notamment dans l'Assam méridional, portent le nom de Nâgas[2];

pluie, l'orage, la foudre (*Foe-koue-ki*, p. 161 et suiv. Beal, *Catena*, p. 48 et suiv. Burnouf, *Introduction*, p. 412. *Mahâv.* p. 72, etc.).

[1] Indépendamment de Tod et de Elliot (ci-dessous), je citerai Troyer, *Râjatar.* II, 310-316.

[2] C'est-à-dire peut-être «Montagnards.» Il faut du reste comparer ces «Nagnas» dont il est quelquefois aussi question, par exemple Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 452 n.

le mot entre dans la composition du nom de plusieurs souverains de l'Inde, notamment dans une série de neuf Nâgas ou Nâkas, dont parlent les Purâṇas et dont il nous est parvenu des monuments numismatiques[1]; il apparaît encore dans plusieurs noms géographiques, notamment dans les « Nâgpur » des provinces centrales[2]; le conte donne à différents princes indiens un Nâga pour père[3]. D'autre part, il se rencontre dans le Pendjâb une population de Taks, qu'on retrouve dans le Râjataraṅginî et peut-être dans Hemacandra sous le nom de Ṭakkas; d'après Tod[4], elle se donnerait pour ancêtre Takshaka, le nâga fabuleux; de sa présence dans la région de Takshaçilâ, près du Kashmîr, dans un pays où la légende épique place le sacrifice de Janamejaya[5], des traces d'un certain culte du serpent re-

[1] Cunningham, dans le *Journ. As. Soc. of Beng.* 1865, p. 115 et suiv.

[2] Grant, *Gazetteer of the Centr. Prov.* 2e éd. p. lxiii et suiv.

[3] Les cas en sont trop fréquents pour qu'il soit besoin d'y insister. Il a été plus haut question de Çâlivâhana; en dehors des faits allégués par Troyer, par Tod, par M. Ch. Grant (*loc. laud.*), je renvoie encore, simplement à titre d'exemples, à Fergusson, p. 64, Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 109 n. etc. Si des traditions pareilles étaient particulièrement fréquentes parmi les populations de l'Inde centrale, il faudrait probablement en chercher la cause dans l'habitude chère aux brâhmanes de représenter les tribus indigènes comme des créatures à demi démoniaques.

[4] Tod, *Râjasthan*, I, 103-104.

[5] L'origine mythologique du conte est pourtant assez apparente dans l'histoire de Janamejaya. Ce nom, ainsi que celui de Parîkshit, est simplement solaire. Le dieu, pas plus ici que dans les autres cas, ne peut détruire complétement ou définitivement les serpents :

cueillies dans cette contrée par les Grecs, on a conclu que ces Tâks, dits *Takshakas*, étaient une population tout spécialement adonnée à l'adoration du serpent. Partant de ces premières données pour prêter une existence réelle et historique à des événements et à des êtres purement légendaires, depuis les Nâgas du Kashmîr jusqu'aux descendants de Kadrû (les Kâdraveyas, dont on a imaginé retrouver, dans la forme *Kâdasa!*, le nom sur des médailles anciennes), on a créé de toutes pièces une couche de populations ophiolatriques plus ou moins répandue sur tout le sol de l'Inde. On a retrouvé leur origine : ce sont des Touraniens, ce nom d'une si complaisante élasticité[1]. On en est venu à affirmer avec une sécurité étonnante que « l'on peut douter à peine que ces serpents ne soient des « Takshaks Scythians, de croyance buddhique. . . , établis déjà dans le nord-ouest de l'Inde du temps de la Grande Guerre, à partir duquel, jusque vers 500 av. J. C., ils auraient étendu leurs conquêtes dans l'Inde. Il n'est pas non plus douteux que les légendes de la Perse ne doivent être interprétées au moyen de cette clef,

la nuit est aussi immortelle que le jour. Quant à ce mélange de l'idée de sacrifice avec des traditions toutes mythiques, l'açvamedha en est un exemple exactement parallèle.

[1] Fergusson, p. 47 et suiv. p. 62 et suiv. etc. Cf. p. 3, 12. Cunningham, *Archæolog. Surv.* II, p. 6 et suiv. Elliot, *Memoirs on the North-Western prov.* édit. J. Beames, I, 106 et suiv. Tod, *loc. cit.* et p. 580. Ces théories valent cette autre hypothèse, jadis produite, d'une origine égyptienne du buddhisme (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1845, p. 623 et suiv.).

et que les serpents dévorants de Zohak ne soient des hordes de Scythes barbares venus du nord[1]. »

Nous pouvons accepter l'analogie; elle nous servira précisément à repousser les conclusions qu'elle est censée soutenir. Un pareil evhémérisme n'est vraiment plus de saison[2]; il est regrettable que les fantaisies arriérées de Tod, renouvelées par des savants de marque, téméraires ou trop peu méthodiques, continuent de faire une fortune imméritée, et semblent, au moins dans l'Inde, entrer, bien provisoirement à coup sûr, dans les notions reconnues et acquises de l'archéologie indienne. La vérité est que partout où les Nâgas apparaissent d'une façon saisissable et distincte, c'est avec des caractères surnaturels et merveilleux qui ne permettent point d'y reconnaître autre chose que la classe de génies désignée sous ce nom. Qu'ils soient à plusieurs reprises mis en relation directe et étroite avec les hommes, il ne s'ensuit pas qu'ils aient plus de réalité historique que les Apsaras ou vingt autres classes de génies[3]; que si des légendes relatives à

[1] Elliot, *loc. laud.* p. 107 et suiv. Les « Scythes » jouent aussi un grand rôle dans les théories de M. Edw. Thomas (Marsden, *Numism. orient.* nouv. édit. p. 62, etc.).

[2] M. Lassen (*Ind. Alterth.* II, 1193, 1194) a déjà protesté occasionnellement contre quelques applications de ces théories, tentées par M. Fergusson.

[3] En ce qui est, par exemple, des généalogies rattachées à un serpent, le lien du serpent avec les mythes et les symboles de la génération, souvent manifesté par son association avec le liṅga, en explique suffisamment la fréquence. De là aussi la superstition signalée par Pratâpa Candra Ghosha (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 220) :

ces êtres fantastiques se sont plus spécialement localisées dans telle ou telle région, il n'en est pas autrement des Cyclopes, ni des Titans. Sans doute, de vagues souvenirs d'événements réels, de conflits historiques, ont pu, dans tel cas particulier, se réfugier dans les contes, et dissimuler des personnages réels sous ces masques imaginaires; la possibilité ne s'en peut nier *a priori*, mais la preuve en doit être faite pour chaque cas; avant d'évoquer, sur l'autorité de ces contes, toute une race de conquérants hypothétiques, il faudrait au moins dénoncer dans la physionomie des personnages derrière lesquels on croit les reconnaître quelque trait demeuré irréductible aux explications légitimement déduites des éléments connus. Ce trait, c'est dans le culte du serpent qu'on l'a prétendu découvrir.

Le serpent aurait reçu et recevrait encore [1] dans l'Inde un culte qui ne trouverait pas son explication suffisante dans le fonds des idées âryennes, qui devrait conséquemment remonter à une race différente et antérieure; j'ajoute à une race ennemie,

si une personne voit en songe un nâga, ce rêve lui promet une nombreuse postérité. Dans un conte du Guzerat (*Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 181 et suiv.), le serpent se change tour à tour en «diamant» et en un «jeune enfant.» (Comp. *Ind. Antiq.* 1875, p. 5 et suiv.) Je citerai encore le Nârâyaṇa Nâgabali, sacrifice en l'honneur des Sarpadevatâs, pour obtenir des enfants (*Journ. Bomb. Br.* loc. cit. p. 168).

[1] Voyez les réserves de Pratâpa Candra Ghosha, dans un article influencé pourtant par les théories qui sont ici visées et qui l'ont entraîné à plusieurs reprises à des conclusions assez bizarres (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 213 et suiv. p. 218).

comme le prouverait, si elle était fondée, l'interprétation que l'on prétend donner aux légendes, notamment à l'histoire de Janamejaya et de son sacrifice. Mais à quoi se réduit réellement ce culte dont l'on fait tant d'état? Les écrivains grecs ont conservé quelques traditions qui démontrent de la part des Indiens du Pendjâb une certaine vénération du serpent. C'est Abisares, nourrissant deux serpents de taille énorme, c'est Taxile montrant à Alexandre une couleuvre de dimension prodigieuse qu'il nourrissait et où il révérait l'image d'un dieu. On sait que des usages grecs, slaves ou germaniques, dont plusieurs n'ont point encore complétement disparu, offrent à ces faits des parallèles exacts. D'autre part, le Râjataranginî présente diverses traces d'honneurs particuliers rendus aux Nâgas; le Nîlapurâṇa paraît avoir été le manuel de ces superstitions dont l'autorité aurait à diverses époques éprouvé des fluctuations, suivant les préférences religieuses du souverain. On se souvient de la part importante des Nâgas dans la légende du Kashmîr. Malgré ses théories préconçues, et en dépit de ses illusions evhéméristes à l'endroit des Nâgas, Troyer n'a pu méconnaître combien ces pratiques ont un caractère accessoire. Liées, comme un culte plus spécialement local, au brâhmanisme du pays, rien ne démontre qu'elles y aient eu une portée essentiellement différente de celle qu'elles eurent ailleurs, et dont nous jugeons par les représentations figurées répandues dans les temples, par les usages actuellement en

vigueur dans d'autres parties de l'Inde. Il est fort possible, les faits pareils sont des plus ordinaires, que des circonstances locales aient prêté aux superstitions dont il s'agit une popularité plus étendue dans cette région du nord-ouest; à coup sûr nous en retrouvons des traces dans toutes les provinces de la péninsule.

On signale surtout deux cérémonies généralement répandues, où le serpent a un rôle prépondérant[1] : le Vâstuyâga et la Nâgapañcamî. Dans le premier, les Nâgas sont surtout invités à prendre leur place « sous l'autel; » ils sont invoqués en union avec Agni; on leur demande la santé et une longue vie[2]. Le Nâga passe en effet pour le Vâstupurusha, à qui Brahmâ a accordé la faveur d'être partout adoré lors de la prise de possession d'une demeure nouvelle[3]. Il est donc exactement le serpent, *genius loci* ou *ἀγαθοδαίμων* des Grecs et des Romains, toujours rattaché à l'autel et au feu sacré, doué de vertus guérissantes; et sa première origine continue de se manifester dans les rites pour la consécration

[1] La plus grande diffusion du culte du serpent paraît se rattacher à sa fonction de divinité locale, Grâmadevatâ (Fergusson, *append.* p. 257, 259). Ce caractère de génie local, et en quelque sorte autochthone (comme gardien du foyer), est aussi évident dans le serpent indien que dans le serpent hellénique. Les buddhistes nous montrent le Nâga comme la « divinité tutélaire des cités » (Turnour, *Mahâv.* p. XXXVII).

[2] Pratâpa Candra Ghosha, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1870, p. 209.

[3] Pavie, *Journ. asiat.* 1855, t. I, p. 479.

d'un étang [1]. Les « aborigènes » [2] n'ont, très-certainement, aucune part à revendiquer dans ces pratiques propitiatoires [3]. Le culte revêt dans la Nâgapañcamî un caractère plus réaliste [4]. Et pourtant les soins prévenants dont les serpents, pris dans les jungles et bientôt rendus à la liberté, y sont l'objet, ne manquent pas d'analogies dans les superstitions des Âryens de l'Occident [5]. Les noms des Nâgas qu'on y invoque, et qui sont ceux des serpents mythologiques de la légende, le mélange de superstitions rattachées à l'arbre et à tout le cycle atmosphérique [6], conservent à la cérémonie sa vraie signification.

Il est clair que l'importance du serpent dans le règne animal de l'Inde, la fréquence et le danger de ses morsures, les foudroyants effets de son venin, étaient de nature à lui assurer, dans ce pays, une place plus large qu'ailleurs dans la crainte et par suite dans les respects populaires. Des instincts fétichistes se greffent partout sur les religions naturalistes, dans la seconde période de leur existence. La vache en est, dans l'Inde même, un autre exemple,

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.* loc. cit. p. 214.

[2] *Ibid.* p. 218, 219.

[3] Il n'y a pas lieu d'insister, je pense, sur les spéculations ingénieuses, mais fantaisistes, de Pavie relativement à cette fonction aussi bien qu'aux autres aspects du Nâga.

[4] Vishvanâth Nârâyan Mandlik, *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX. p. 169 et suiv.

[5] M. Fergusson en a lui-même, dans son Introduction, réuni un certain nombre qu'il serait aisé de grossir.

[6] *Journ. As. Soc. of Beng.* loc. cit. p. 214 et suiv.

bien plus frappant encore et plus largement développé. Un pareil fait ne démontre à aucun degré l'intervention d'une race spéciale. C'est justement une des particularités de cet hommage propitiatoire rendu à l'hôte terrible des forêts indiennes, que toutes les classes, toutes les sectes, toutes les races s'y associent [1], toutes préoccupées également d'un péril également menaçant pour tous. Mais quelque part qui revienne aux circonstances locales, aux aberrations fétichistes et aux penchants superstitieux dans la diffusion des pratiques qui se rapportent au serpent, il est certain qu'aucune ne s'explique en dehors de la conception mythologique et naturaliste générale chez les populations âryennes; toutes y ont également leur source et leur première origine. Démoniaque et semi-divin, de signification météorologique ou phallique [2], musicale et prophétique, d'action tour à tour bénigne ou funeste [3], le serpent est, avant tout, un être mobile et à double aspect:

[1] Vishvanâth Nârâyan Mandlik dans le *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 176. Relativement à l'Ananta-caturdaçî, cf. une remarque semblable, *Asiat. Res.* IX, 255.

[2] Outre les faits cités précédemment, je rappelle la liaison particulière qui existe entre le nâga et le liṅga. (Cf. Fergusson, p. 75. *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 259. *Ind. Antiquary*, 1875, p. 5 et suiv. et dans la planche les fig. 1 *a* et 1 *c*.)

[3] Relativement au pouvoir soit curatif, soit prophétique du serpent, on peut juger par diverses pratiques actuellement en usage que la tradition s'en est fidèlement transmise. (Cf. *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* loc. laud. p. 178, 179, 186, etc.) De même, dans la légende qui se récite à la Nâgapañcamî, la nâga femelle est en possession de l'ambroisie qui rend la vie à ceux qu'elle a tués (*ibid.* p. 172 et suiv.).

le moins favorable domine dans les monuments les plus anciens[1].

Je pourrais ne rien dire des conjurations que contient l'Atharva Veda contre des serpents ou contre des vers considérés comme la cause de certaines maladies[2]; il est pourtant curieux que, jusque dans ces pratiques superstitieuses, l'imagination ait mêlé le souvenir du serpent mythologique et de son primitif symbolisme. Ainsi s'explique pourquoi le conjurateur fait appel[3] à « la pierre formidable avec laquelle Indra détruit tout reptile, » pourquoi il invoque[4] le « soleil, » lui demandant, à son lever et à son coucher, de les « frapper de ses rayons. » La même inimitié entre le soleil et les Nâgas se manifeste dans un vers de l'invocation que Utaṅka adresse aux serpents[5] : « Qui, si ce n'est Airâvata, voudrait s'avancer parmi l'armée des rayons solaires ? » Je citerai encore une invocation du Yajus[6] : « Adoration aux serpents! s'écrie le prêtre, à ceux qui sont sur la terre, à ceux qui habitent l'espace, à ceux qui habi-

[1] Il est vrai que, s'il fallait en croire M. Fergusson, « toutes les traces d'un culte du serpent qui se peuvent trouver dans les Vedas et dans les écrits anciens des Âryens, seraient ou des interpolations de date postérieure ou des concessions faites aux superstitions des races sujettes » (p. 61, 62). C'est vouloir trop prouver; à plus forte raison quand le savant archéologue cherche à reléguer Ahi dans la même catégorie d'emprunts faits aux aborigènes (p. 49 n.).

[2] Cf. *Kuhn's Zeitschrift*, XIII, 135 et suiv.

[3] *Atharva V.* II, 31, 1.

[4] *Ibid.* II, 32, 1. Cf. V, 23, 6.

[5] *Mahâbhâr.* I, 800.

[6] *Vâjas. Saṁh.* XIII, 6-8.

tent le ciel; adoration aux serpents! à ceux qui sont les flèches des Yâtudhânas[1], ou qui demeurent dans les arbres; à ceux qui habitent les profondeurs. Adoration aux serpents! à ceux qui sont dans l'étendue du ciel, ou qui sont dans les rayons du soleil[2], à ceux qui ont leur siége dans les eaux. Adoration aux serpents! » Les serpents sont ici, suivant les conceptions ordinaires de la mythologie indienne, répartis entre les régions les plus diverses de la création[3]; mais il faut tenir compte du commentaire expressif que nous fournit la cérémonie. Il s'agit du *pushkaraparṇopadhâna*, de cet acte liturgique qui consiste à préparer pour ishṭikâ, pour siége de l'offrande, une feuille de lotus. On se rappelle l'image cosmogonique qui représente le dieu créateur soutenu sur les eaux par une feuille de lotus; le soleil (hiraṇyagarbha), dont le lotus est un ordinaire symbole, paraît à la surface de l'océan céleste, et rend à toute créature la forme et la vie. C'est ce tableau que met en œuvre le début de la cérémonie (la feuille de lotus, le disque de métal (*rukman*), la statue d'or (*hiraṇyapurusha*) étendue sur la feuille), accompagné de vers (2-4) qui se rapportent au lever du soleil et aux préparatifs (5) du

[1] La flèche de la foudre.

[2] Cf. dans le *Taittir. Bràhm.* III, 1, 1, 6, et *Ind. Stud.* I, 92, l'invocation aux Sarpas mis en relation avec les Nakshatras. *Bhâgav. Pur.* XII, 11, 32-44, un des principaux Nâgas est admis dans le gaṇa de dieux qui préside à chaque mois.

[3] Cf. l'invocation des serpents dans le çravaṇâkarman, *Âçval. Gṛ. S.* II, 1, 9 et suiv.

sacrifice qui l'appelle. A ce moment se place la prière aux serpents; elle est prononcée par l'auteur de l'offrande (le *yajamâna*) et suivie de vers où Agni est supplié de briller et de chasser les Rakshas (v. 9 et suiv.)[1]. Il suffit d'indiquer d'une façon générale cette marche de la cérémonie pour montrer clairement que ces Sarpas sont bien les génies du nuage et de l'obscurité; ils enveloppent le soleil naissant, et l'on s'efforce de conjurer leur puissance ténébreuse[2].

On peut juger combien, de cette signification naturaliste donnée, se devait aisément développer une autre fonction, parallèle, mais de tendance opposée : la face divine et lumineuse s'adosse à la face sombre et démoniaque. C'est le serpent bienfaisant et guérisseur; c'est Midgardsormr chez les Germains; Çesha chez les Indiens, prenant dans les vastes con-

[1] Cf. *Kât. Çr. Sûtra*, XVII, 4, 1 et suiv.

[2] La Chândogya upanishad paraît, suivant la remarque de M. Lassen (*Ind. Alterth.* II, 514), attacher de l'importance au culte des serpents; mais le terme de «sarpavidyâ» est trop vague pour nous fournir à lui seul aucun supplément d'information. (Cf. le *Mahâbhâshya*, cité ap. Weber, *Ind. Stud.* XIII, 460.) — Dans l'Atharva Veda les Sarpas sont associés tour à tour aux Gandharvas et aux Apsaras (*Atharva V.* VIII, 8, 15), aux Rakshas et aux Pitṛis (XI, 6, 16), aux Gandharvas, aux Apsaras, aux Pitṛis et aux Rakshas (XI, 9, 16, etc.). Chez les Jainas (Weber, *Bhagavatî*, II, 238) ils partagent avec les Asuras et les Suparṇas eux-mêmes (Garuḍa) le séjour du Pâtâla. La vertu fécondante du serpent perce dans un passage de l'*Aitar. brâhm.* (V, 23) : la Sarparâjñî, désignée comme ṛishi de *Ṛig Ved.* X, 189, ne serait autre que la Terre, et c'est en récitant cet hymne, en sa qualité de «Reine des serpents,» qu'elle se serait couverte de verdure et de fleurs.

ceptions cosmogoniques une place respectée; c'est, dans les pays classiques, le serpent gardien du feu sacré, le *genius loci*, gardien dans l'Inde de la flamme sainte, ou, ce qui est tout un, du principe fécondant (le serpent et le liṅga), protecteur et abri du dieu lumineux Vishṇu, puis dieu lui-même et frère du dieu incarné dans le personnage de Kṛishṇa, chez les buddhistes le serpent gardien et abri du Buddha, le serpent gardien des reliques, protecteur du stûpa.

J'ai insisté précédemment sur cette association du stûpa et du nâga : manifeste dans les sculptures [1], nous avons vu que, suivant toute vraisemblance, elle a laissé sa trace jusque sur les monnaies. Elle se fait aussi sentir dans plus d'une légende. Je renvoie à l'histoire du stûpa de Râmagrâma [2], au stûpa d'Amravati, pour ne point parler des stûpas merveilleux que les Nâgas édifient et honorent dans leur monde fantastique. Sans avoir la prétention de proposer ici une solution complète et définitive des problèmes qui se rattachent à cette forme de l'architecture religieuse (ce point n'a par bonheur qu'une importance secondaire pour la présente étude), je

[1] Non-seulement le Nâga y est fréquemment représenté sur la façade des stûpas, mais un de ces édifices figuré en miniature (Fergusson, pl. L) est enroulé dans les replis de deux serpents à trois têtes. Il faut noter encore une observation de M. Beal (*Catena of buddh. Script.* p. 102 n.) : « at the entrance of the stûpa is often found the figure of a Nâga. » Autre chose est de savoir si, comme le veut le savant sinologue, c'est en sa qualité de « gardien de trésors » qu'il occupe cette place.

[2] Burnouf, *Introduction*, p. 372, al.

tiens à relever le fait de cette connexité; c'est un trait caractéristique qui achève la physionomie du serpent dans nos monuments buddhiques; j'ajoute qu'il me paraît de nature à ébranler les idées actuellement en faveur sur les origines du stûpa.

On représente assez généralement le stûpa comme issu des anciens usages funéraires : la coupole massive correspondrait au tumulus, la balustrade qui l'entoure au cercle de pierres dont le tumulus est d'ordinaire environné [1]. L'hypothèse est séduisante; divers rites expressément prescrits dans l'Inde tendent à l'appuyer [2]. M. Fergusson remarque pourtant lui-même que nous ne sommes point en état de

[1] Prinsep, *Essays*, I, 154 et suiv. Thomas, *ibid.* p. 167. Köppen, I, 546, etc. Fergusson, p. 88 et suiv. p. 166, al. Je n'insiste pas sur l'origine « touranienne » ou « scythique » que l'on attribue aux pratiques en question. A coup sûr il ne faut pas chercher un anneau intermédiaire dans cette légende d'un cheval qui apparaît miraculeusement au milieu d'un stûpa, où M. Low voyait « une allusion aux usages funéraires de la Tartarie et de la Scythie » (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1848, II° p. p. 80). Encore moins convient-il d'appuyer l'origine tombale du stûpa sur des étymologies aussi imprudentes que fait quelque part M. Edw. Thomas (*Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, p. 481, 482). Quant à l'explication que M. Beal cherche du stûpa dans un rapprochement de symboles figurant les éléments, elle est évidemment beaucoup trop artificielle pour rendre compte d'une forme monumentale si répandue; elle prend son point de départ dans des combinaisons secondaires, sinon exclusivement chinoises; il me paraît qu'elle renverse le rapport vrai des termes qu'elle rapproche (*Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 164-166. Cf. *Catena of buddh. Script.* p. 102 n.). Une observation analogue s'applique à d'autres dérivations, également empruntées à l'ordre mystique. (Cf. Ritter, *Die Stûpas*, p. 153.)

[2] Cf. particulièrement l'article de Bâbu Râjendralâla Mitra, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 255, 257, al.

marquer les diverses étapes d'une transformation si complète.

Un bas-relief à Sanchi[1] nous montre, avoisinés d'adorateurs et participant évidemment à des hommages religieux, des édicules dont la signification peut paraître d'abord assez indécise. On voit seulement qu'ils sont accompagnés d'un autel et que deux d'entre eux sont entourés d'une balustrade : l'une est faite de larges blocs grossièrement appareillés; l'autre rappelle assez exactement les constructions de ce genre ménagées autour des stûpas buddhiques; l'édicule même qu'elle enserre est par sa forme générale assez voisin de ces monuments. La planche XXXII nous éclaire sur la signification et l'origine de ces petits sanctuaires. On a reconnu dans ce relief le sanctuaire des Kâçyapas, le séjour du feu sacré, l'*agnyâgâra*[2]. Il est protégé par le serpent dont triompha, suivant la légende, Çâkyamuni, et qui figure ici en une place d'honneur. La forme en est évidemment empruntée aux cabanes des ascètes; on donne au dieu la même habitation, embellie et agrandie, qui sert à ses adorateurs. A Amravati[3], des hommes en costume d'ascètes rendent un tribut d'adorations à un sanctuaire tout à fait analogue; le serpent y tient de même la première place, et ici encore, bien évidemment,

[1] Fergusson, pl. XXV, f. 1.

[2] Parlant de ce miracle, le Dîpavamsa (I, v. 36 de ma copie) s'exprime ainsi : Agyâgâre *ahinâgaṁ* damesi purisuttamo.

[3] Fergusson, pl. LXX.

en qualité de gardien, de génie tutélaire; quant au feu, il est remplacé par les pieds sacrés; il n'a fallu qu'un changement de symbole pour imprimer un caractère buddhique à cet héritage d'un culte antérieur[1]. Il me semble qu'il y a là tout un enchaînement de faits qui nous invitent à remonter du stûpa à l'agnyâgâra. La légende semble connaître des caityas étrangers et antérieurs au buddhisme; ce sont les « caityas des Vṛijis[2]. » L'aṭṭhakathâ citée par Turnour les définit comme des « sanctuaires consacrés aux Yakshas. » Cette explication donne, je pense, la clef d'un relief de Sanchi (pl. XXIX, f. 1); le sanctuaire qui y est figuré, par l'autel et par les flammes qui s'en élèvent (comme dans l'agnyâgâra des Kâçyapas)[3], se rattache étroitement à la série que l'on signale ici; les figures d'animaux merveilleux et fantastiques exprimeraient d'une façon très-naturelle la présence des Yakshas. Ces divinités secondaires, soit par leur signification, soit par leurs fonctions

[1] De même, à Sanchi, la figure 3 de la planche XXV semble offrir un développement de l'agnyâgâra, en l'honneur du vardhamâna. Comparez planche XXX, figure 2. L'association de l'arbre au sanctuaire est particulièrement digne de remarque dans ces deux cas, en ce qu'elle achève d'en caractériser la nouvelle application buddhique.

[2] Burnouf, *Introduction*, p. 74 et suiv. *Mahâparinibb. sutta*, ap. Turnour, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, p. 994.

[3] Peut-être faut-il aussi ajouter les pierres disposées à la base dont la confusion est probablement l'œuvre du dessinateur, qui a pu d'ailleurs être trompé par la dégradation de la sculpture; j'imagine qu'elles entendent figurer la balustrade que nous avons déjà signalée plus haut.

de gardiens près des trésors de Kuvera, sont sensiblement voisines des serpents mythiques; je les considère comme en étant, dans l'espèce, les substituts presque synonymes[1]. Si nous avons raison de rapprocher la représentation dont il s'agit des caityas des Vṛijis signalés par la tradition légendaire, ces sanctuaires, distincts de l'agnyâgâra pur et simple, dont ils ne seraient néanmoins qu'un facile développement, constitueraient un nouvel anneau intermédiaire entre l'édicule au feu sacré et le stûpa. Les sculptures nous en fournissent encore un autre entre ces caityas prébuddhiques et les caityas buddhiques. Dans l'ermitage même des Kâçyapas, elles nous montrent (pl. XXXII en bas) une construction assez singulière : la forme est à peu près exactement celle du stûpa, et la balustrade circulaire n'y manque point. M. Fergusson refuse d'y voir un Dagoba, parce que le « tee » qui, dans ce cas, le devrait couronner, fait défaut. Il suppose que ce peut être une tombe. Cette hypothèse me paraît inadmissible. A quel titre figurerait ici un tombeau? Rien dans la légende n'en appelle ni n'en motive la présence, surtout en une position centrale et privilégiée. Nous retrouvons une construction évidemment toute semblable à Amravati (pl. LXXXVI); elle avoisine également l'ermitage d'un ascète, brâhmanique à ce

[1] Il est curieux que, dans la version de la légende donnée par Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 419 et suiv., ce sont justement les Yakshas qui conduisent à bien la miraculeuse construction des 84,000 stûpas d'Açoka.

qu'il semble; la présence d'un tombeau n'y est pas moins improbable; l'étendard qui flotte sur le sommet parle positivement contre une pareille interprétation. Une dernière considération me paraît décisive : dans le premier cas l'apparence extérieure de l'édifice, sa forme, dans le second, excluent l'idée d'une construction en pierre et impliquent au contraire une construction de bois. Or, si nous sommes en présence de tombes, il faut expliquer comment le tumulus de terre, protégé à la fois par sa simplicité et sa consécration traditionnelle, a pu, en pareil lieu surtout (nous sommes dans des ermitages), être remplacé par une imitation en bois, plus compliquée et moins durable. Si le « tee » manque aux deux figures, dans la seconde tout au moins, il est jusqu'à un certain point remplacé par l'oriflamme; dans la première, l'espace paraît avoir fait défaut à l'artiste; c'est peut-être à cette même raison qu'il faut attribuer la forme parfaitement sphérique qu'affecte la calotte de l'édicule. Le second au contraire, plus pointu, plus développé en hauteur[1], rappelle d'un

[1] On sait du reste que la forme hémisphérique est loin d'être observée avec une fidélité rigoureuse dans tous les stûpas. Les planches de l'*Ariana antiqua* conduisent bien plus ordinairement à une forme primitive exactement analogue au type de nos agnyâgâras. La même conclusion paraît ressortir des vases à reliques que nous connaissons et dont la forme semble s'inspirer, habituellement au moins, de celle des monuments qui devaient les abriter. Des intentions mystiques, et le *Mahâvamsa* (p. 175, v. 5 et suiv.) en témoigne presque expressément pour la comparaison buddhique de la bulle d'air, peuvent avoir eu une part d'influence sur la fixation définitive

peu plus près la forme antérieure de l'agnyâgâra, dont je considère que ces constructions sont des dérivés. Il est difficile d'y voir des monuments purement buddhiques; le milieu où ils sont placés, l'absence d'adorateurs qui, dans ces monuments, ne manquent guère aux vrais stûpas, l'interdisent également. Il n'en est que plus curieux de trouver sur l'un d'eux (pl. XXXII) un emblème où M. Cunningham[1] et M. Fergusson sont, en dehors de toute idée préconçue, d'accord pour reconnaître deux yeux. M. Hodgson[2] mentionne justement la coutume de marquer de deux yeux dans le stûpa les faces du piédestal qui en couronne le sommet. Faut-il penser que ce signe, comme le croit M. Beal, symbolise le regard vigilant des quatre Lokapâlas? A coup sûr, cette remarquable rencontre est un argument de plus pour faire rentrer les édifices en question dans la série monumentale qui aboutit au stûpa, pour nous confirmer à n'en pas chercher le point de départ dans des formes et des coutumes funéraires. Ce point de départ, tout nous porte au contraire à le reconnaître dans le type de l'ancien agnyâgâra auquel s'appuie en dernière analyse la forme de ce que j'appellerai nos stûpas prébuddhiques[3].

de la forme exactement sphéroïdale. (Cf. Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 536.)

[1] *Bhilsa Topes*, p. 210.

[2] *Collected Essays*, p. 43, cité par M. Beal, *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. V, p. 165.

[3] Je n'ai pas besoin de démontrer qu'il n'y a rien d'illogique ni de surprenant à ce que cette forme dérivée se perpétue comme nous

Mais le stûpa buddhique, sous sa forme définitive, ne présente-t-il pas, soit dans son application, soit dans sa structure, quelque trait qui répugne à cette hypothèse? Et d'abord le stûpa a-t-il été, dès le début, employé comme sépulture, à titre spécial de tombeau? La combinaison systématique qui attribue le stûpa comme sépulture au roi Cakravartin est, nous l'avons vu, fort éloignée de démontrer,

le voyons sur nos monuments à côté de celle d'où elle est issue, pas plus qu'il n'est étonnant que l'une et l'autre se retrouvent à côté du type achevé et définitif du stûpa. Si l'on fait sortir le stûpa du tumulus et de son enceinte mégalithique, on est bien obligé d'admettre un fait tout analogue. Je ne dois pas manquer de noter une remarque de M. Fergusson qui aboutirait à une hypothèse voisine de celle que je soumets ici. A propos de la construction en forme de stûpa de la pl. LXXXVI, «il demeure incertain, dit-il, si nous la devons considérer comme un Dagoba, une tombe ou bien *un temple de quelque population antérieure à laquelle les buddhistes auraient par la suite emprunté cette forme pour leurs Dagobas*. Mon impression personnelle est que la dernière hypothèse est la plus vraisemblable» (p. 227). Le savant archéologue ne paraît pas pourtant s'être fort attaché à cette conjecture; d'ordinaire en effet, il semble regarder comme à peu près certaine la parenté du stûpa avec le tumulus et le cercle de pierres. — Dans notre hypothèse, c'est à titre d'objet sacré du respect religieux que les reliques auraient conquis leur place dans le stûpa; il était dans la logique des idées buddhiques que cette vénération s'étendît aux docteurs célèbres de la secte aussi bien qu'au Buddha lui-même. Il était naturel aussi que les plus grands personnages profanes demeurassent exclus de cet honneur; le silence de la tradition (pour Açoka, par exemple) nous autorise à penser que ce fut ce qui arriva en effet. Il faut avouer que ce fait est en lui-même bien défavorable à l'hypothèse de l'origine purement funéraire du stûpa. Les μνημεῖα élevés, suivant Plutarque (ap. Lassen, *Ind. Alt.* II, 342), à Ménandre ne prouvent rien, même indirectement, toute cette légende ayant été simplement transportée de Çâkya à un roi qui paraît avoir eu des relations avec le buddhisme.

par elle-même, que ce mode de sépulture ait été réellement usité pour des souverains terrestres. Il n'y a, je ne dis point aucune preuve, mais aucune apparence que le stûpa ait été, anciennement surtout, élevé en l'honneur des rois. La tradition ne parle de stûpas qu'en corrélation avec des restes devenus déjà des reliques sacrées; l'idée de cet édifice entraîne avec soi une idée de vénération et de culte. Si la légende fait édifier des stûpas sur les reliques de Çâkyamuni, dès le lendemain de sa mort [1], c'est pour signaler la destruction postérieure de ces premiers édifices, par la main d'Açoka. A voir la persévérance avec laquelle la tradition présente ce roi comme le grand bâtisseur par excellence, à quel chiffre fabuleux elle porte le nombre des stûpas qu'il fut censé avoir édifié, on est induit à penser que ce fut en réalité sous ce prince que commença l'affectation du stûpa au culte des buddhistes, ou tout au moins l'usage d'y enfermer des reliques. Cette conclusion est certainement appuyée, tant par la tradition qui relate l'anéantissement des stûpas antérieurs [2], que par notre analyse de la légende des funérailles du Buddha. On comprend mieux de la sorte la double fonction du stûpa; car, s'il sert à contenir des reliques, il est aussi em-

[1] Nous sommes à cet égard d'autant mieux autorisés à nous défier de la tradition que nous la prenons en flagrant délit de fiction, quand, par exemple, Fa-Hian nous parle d'un stûpa construit par le Buddha en personne, et sur ses propres reliques.

[2] Fa-Hian, ch. XXIII. Beal, *Buddh. Pilgr.* p. 90.

ployé, et très-fréquemment, à titre simplement commémoratif et généralement religieux, pour signaler et sanctifier des lieux où la tradition plaçait la scène de quelque épisode de la vie du Docteur. L'idée d'affecter à cette fin un type monumental dont la destination funéraire aurait encore survécu dans la mémoire publique n'est pas si naturelle qu'on le paraît admettre parfois. Aucun fait positif ne nous autorise d'ailleurs à considérer l'emploi du stûpa commémoratif comme un développement secondaire et plus moderne. Tout s'explique dès qu'on voit dans le stûpa un édifice du culte, un véritable sanctuaire. Sa transformation moderne dans la pagode à étages des Chinois[1] l'aurait, en un sens, ramené plus près de ses origines.

On sait que la coupole du stûpa doit, en règle, être surmontée à son centre d'une sorte de plate-forme (le *tee*) sur laquelle on fixe le ou les parasols qui achèvent l'ornementation de l'édifice. Les développements qu'a pris par la suite cet appendice dans les constructions religieuses de la Chine, de l'Indo-Chine et du Tibet, la balustrade spéciale dont il paraît avoir été environné, au moins dans certains cas, comme par exemple à Sanchi[2], tout commande de le considérer comme une partie importante et significative de l'ensemble. La seule explication qu'on en ait tentée, à ma connaissance, est celle de

[1] Ritter, *Die Stûpas*, p. 231. Köppen, I, 537 et suiv.
[2] Fergusson, p. 96 et pl. II.

M. Fergusson[1]; mais il m'est impossible de voir sur quoi il se fonde pour y reconnaître « a simulated relic box. » Rien n'est plus différent de tout ce que nous connaissons en fait de vases à reliques chez les buddhistes[2]. N'est-il pas plus plausible de voir dans le « tee » une transformation de l'autel qui, bien que vide quelquefois, ne manque pas au devant des petits sanctuaires où nous trouvons la première origine du stûpa ? Sa persistance dans le monument buddhique, encore qu'à une place nouvelle, formerait d'un type à l'autre une attache de plus. Ne voyons-nous pas la plupart du temps, dans nos sculptures, un autel disposé au devant de l'arbre sacré ? Et pour ce qui est du parasol étendu au-dessus d'un autel vide, outre que sa présence se justifierait naturellement comme le couronnement de tout l'ensemble, on peut voir, dans un relief de Sanchi[3], un cas pareil, où il n'y a pas même place pour cette explication. Enfin cet autel n'est pas toujours ni nécessairement vide. En effet, au Tibet toujours, et quelquefois à Ceylan, puis dans l'Indo-Chine et à la Chine, l'autel porte une sorte de pyramide[4]. Parmi les objets d'adoration ordinaires

[1] *Loc. cit.*

[2] Quant aux objets représentés sur une sculpture de Buddha-Gayâ reproduite par M. Fergusson, *loc. cit.* note, à part la balustrade et les parasols ou les têtes de serpent, je ne sais vraiment ce qu'on y pourrait distinguer.

[3] Fergusson, pl. XXXV, f. 2.

[4] Hodgson, Ritter, *Die Stûpas*, p. 230. Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 537 et suiv.

à Amravati nous rencontrons précisément, dressées sur ou immédiatement derrière un autel (ou un trône qui en tient la place), des colonnes de forme pyramidale, dont les côtés sont formés par des flammes et qui sont couronnées du vardhamâna. La présence des pieds sacrés au devant de l'autel témoigne expressément du caractère buddhique de l'ensemble[1]. Il me paraît bien difficile de séparer ces colonnes des pyramides disposées sur le « tee » des stûpas, d'autant plus que, parmi les emblèmes qui terminent les stûpas de forme pyramidale, on nous signale, à côté du parasol, « une flamme qui s'élève vers le ciel, le trident de Çiva ou le sceptre de prière buddhique c'est-à-dire la foudre[2]; » ces deux derniers sont identiques, on le verra, de signification et d'origine avec le vardhamâna, que nous retrouverons lui-même couronnant le stûpa sur les monnaies de la série d'Amoghabhûti. A Sanchi[3] le vardhamâna reparaît, isolé, sur l'autel, au devant d'édicules qui par leur forme se rattachent directement à l'agnyâgâra, tandis que la visible prépon-

[1] Je rappellerai à ce propos que, à la différence des *tirthikas* soumis à un noviciat de quatre mois, les *aggikas* ou adorateurs d'Agni et les *jâṭilas* ou ascètes étaient admis immédiatement dans la communauté buddhique (Minayeff, *Gramm. pâlie*, trad. Guyard, p. XXXVII). Point n'est besoin de faire sentir combien les ascètes représentés dans nos sculptures rentrent exactement dans les catégories dont cette disposition disciplinaire constate évidemment une certaine affinité avec l'institution buddhique.

[2] Köppen, I, 539.

[3] Fergusson, pl. XXV, fig. 2; pl. XXX, fig. 2. Exemple analogue à Amravati, pl. XCVIII.

dérance de l'arbre imprime à la représentation une physionomie spécifiquement buddhique[1]. Dans ces cas, aussi bien que dans les reproductions citées plus haut des édicules que nous comprenons sous le nom d'agnyâgâras, l'autel est disposé sous une sorte d'arche. Le souvenir de cette origine se serait-il conservé dans le nom de « toraṇa » qui est le terme technique pour désigner le « tee? » Au moins est-il impossible de rien découvrir dans sa structure classique qui justifie une pareille dénomination.

Chacun des stûpas figurés en miniature à Amravati a sa façade principale uniformément décorée de cinq pilastres : la place qu'ils occupent interdit de penser qu'ils aient ou aient eu, sous cette forme, une raison d'être architectonique; il faut qu'ils aient quelque signification symbolique ou soient fondés

[1] On remarquera à ce propos le nom de Cûḍâmaṇi que les Tibétains donnent à la pyramide qui couronne le stûpa (Hodgson, *Sketch of Buddh.* note 6, dans les *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* vol. II). A Bôrô-Boudour, presque tous les monuments sont couronnés d'une figure dont la forme générale est celle-ci : . C'est de toute évidence la pyramide qui, dans la plupart des pays buddhiques, s'élève au sommet des stûpas. Le triçûla, bien que d'un emploi plus rare, lui est dans certains cas clairement coordonné et assimilé (par exemple, pl. CCCLXXXIII, CCCLXXXV, etc.). D'un autre côté, l'ushṇîsha (cûḍâmaṇi) du Buddha en affecte quelquefois exactement la forme (pl. CCLXVII), et dans une représentation (pl. CCCXXXII) du Cakravartin et de ses trésors, ce même symbole y figure le maṇiratna. En rapprochant ces faits de la signification que nous sommes amenés à attribuer soit à l'ushṇîsha, soit au maṇiratna et au triçûla, il me paraît difficile de méconnaître dans l'emblème en question un symbolisme igné, qui, comme je l'indiquais, le rattache étroitement au pilier à flamme et à triçûla d'Amravati.

dans la tradition. Et en effet, que l'on rapproche les petits sanctuaires des reliefs de Sanchi. De ceux de la pl. XXV, fig. 1, à celui des Kâçyapas (pl. XXXII, f. 1), de celui-ci à l'édicule de la pl. XXX, en passant par celui de la pl. XXV, fig. 3, nous embrassons tout un développement parfaitement normal; les pilastres sur façade sortent des nécessités mêmes de la construction; ils se multiplient et prennent enfin un rôle plus spécialement décoratif dans les derniers cas. Il n'y a plus qu'un pas bien facile de là à leur emploi final sur les stûpas[1]. Il nous est d'ailleurs permis de penser que l'imagination fertile des buddhistes ne fut point embarrassée d'y légitimer leur présence et d'en fixer canoniquement le nombre par les jeux mystiques dont elle est coutumière.

Il ne reste plus à signaler que la balustrade. Elle s'explique aussi bien dans notre hypothèse que dans toute autre, puisque nous la retrouvons exactement semblable autour de nos agnyâgâras. Nous avons d'autant moins de raison de lui chercher une origine nécessairement funéraire, qu'elle figure plus ordinairement autour des arbres sacrés[2]. Rien de

[1] Et d'abord sur des stûpas comme ceux de la pl. XCVII, fig. 3 et 4, dont les pilastres, encore isolés et motivés à demi par les nécessités de la construction, font transition à la disposition dernière dans les stûpas les plus avancés.

[2] Les exemples en sont nombreux dans les sculptures, et on se souvient que l'usage s'en reflète clairement jusque dans les emblèmes des monnaies buddhiques. Il est du reste fort possible que la balustrade autour de l'arbre représente un trait mythologique

si simple que de lui attribuer une signification toute religieuse. Partout le sacré s'isole du profane; une barrière défend le sanctuaire et le dieu. On doit même avouer, je pense, que la filiation proposée, mieux que la comparaison des enceintes mégalithiques, rend compte de la construction de nos balustrades buddhiques qui, immédiatement, sont issues, à coup sûr, d'un type antérieur en bois.

En somme, et sans revendiquer pour l'opinion que je soumets ici un degré de certitude où il est bien malaisé de parvenir en pareille matière, elle a du moins cet avantage de rendre compte d'un bien plus grand nombre de faits et même de traits de détail qu'aucune tentative précédente. S'étonnera-t-on outre mesure d'un changement si sensible de destination entre la forme primitive et le type dérivé? Cette fin de non-recevoir ne serait en aucun cas décisive. N'est-ce point plutôt sur un souvenir traditionnel bien digne de remarque que se fonde le prétendu symbolisme des Tibétains, avec leur flamme perpétuellement brûlante au centre du stûpa[1]? Il est curieux aussi que tant de légendes

très-ancien : dans le conte allemand (conf. Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 425), l'arbre mythique est entouré d'une grille de fer. Nous savons assez que l'arbre est parent et voisin soit des *forteresses*, soit des *filets* atmosphériques. — On remarquera à ce propos quelle relation étroite établissent entre l'arbre et les sanctuaires deux des représentations de Sanchi (pl. XXV et pl. XXX) qui ont été alléguées comme éclairant les origines du stûpa.

[1] Cf. Ritter, *Die Stûpas*, p. 228. Dans les sculptures de Bôrô-Boudour, les lampes, les coupes où brûle le feu semblent jouer un rôle fort important dans le culte buddhique; on les retrouve

s'accordent à nous montrer une flamme, une lumière miraculeuse jaillissant d'une foule de stûpas [1].

Les détails qui précèdent ont été appelés d'abord par le rôle, en un point connexe, du serpent, et par le désir de n'en négliger aucun trait notable; ils préparent les remarques qu'il me reste à ajouter sur un autre symbole du culte de Sanchi et d'Amravatî, le *vardhamâna* [2].

Je le désigne ainsi, conformément à la conjecture de Burnouf [3]. Si ce nom paraît s'être en effet appliqué proprement à cet emblème sous sa forme complète et traditionnelle, on va voir que le nom de *triçûla* ou trident, par lequel on le distingue plus ordinairement, est à la fois plus expressif et plus conforme à ses origines. Celles-ci ont fort exercé la sa-

sans cesse autour du Buddha et en beaucoup de cas comme un accessoire typique. Voy. la publication du gouvernement hollandais, par exemple, pl. LXXXIII et suiv., etc. Je remarque en passant que la forme conventionnelle qu'affecte la flamme dans plusieurs de ces reliefs (par exemple pl. 302, 315, 386, etc.) pourrait peut-être faire penser que dans la pl. LXX de M. Fergusson, le dessin ayant quelque peu altéré d'ailleurs la forme primitive, cet objet placé sur une sorte d'autel au devant du pilier à triçûla et où, en désespoir de cause, M. Fergusson cherche une relique, figure simplement une flamme. Ou bien y faut-il reconnaître une coquille comme celle qui paraît représentée sur le petit stûpa de la pl. XXXII, à Sanchi?

[1] Je citerai seulement, à titre d'exemples, Hiouen-Thsang *Voyages* I, 52, 153, 165, 198, 266, 383, 395, 418, 439; II, 90, etc

[2] Pour ses formes habituelles, cf. Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXII, f. 16-28. Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.* VI, p. 454 et suiv. et la planche.

[3] *Lotus de la bonne Loi*, p. 627.

gacité des archéologues. M. Cunningham[1] et M. Fergusson[2] sont d'accord pour y découvrir un groupement des cinq éléments; il est vrai qu'ils arrivent à ce résultat par des voies fort différentes. M. Thomas[3], repoussant la conjecture de M. Cunningham, décompose le signe en un double symbole, l'un du soleil et l'autre de la lune; il ne craint même pas de chercher dans cette figure astronomique quelque allusion aux races solaire et lunaire. S'il est permis d'espérer dans un pareil sujet une conclusion un peu solide, ce ne peut être que par l'examen exact du rôle et surtout par l'analyse attentive de la forme du symbole.

S'il ne paraissait que sur les monnaies, où il affecte d'ailleurs des formes assez diverses, on serait autorisé peut-être à n'y chercher qu'un monogramme ou quelque marque plus ou moins arbitraire, sans valeur propre. Cette hypothèse devient inadmissible dès que l'on considère la place qu'il occupe à Sanchi,

[1] *Bhilsa Topes*, p. 355 et suiv. Cf. du reste la p. 333 où, distinguant à tort du vardhamâna un emblème trouvé dans un stûpa de Bhojpur et sûrement tout à fait identique à celui de Buddha-Gayâ que reproduit M. Fergusson (p. 116), M. Cunningham résout en *muṁ*, soi-disant pour *muni*, le même diagramme où sous une forme presque identique il découvre les lettres *y*, *r*, *l*, *v*, *m*. Mais le même savant (*loc. cit.* p. 356) ne veut-il pas aussi résoudre comme monogramme le svastika! Encore n'arrive-t-il à y reconnaître les syllabes pâlies *su-ti* que par une interversion inadmissible : c'est un des traits caractéristiques de cette figure que les pointes de la croix soient dirigées vers la droite.

[2] *Tree and Serp. Worsh.* p. 115 et suiv.

[3] *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 483.

à Amravati, dans d'autres monuments encore. Suivant M. Fergusson (*loc. laud.*) « il n'y est jamais adoré comme l'est la roue ou l'arbre, ou le dagoba, auxquels il est certainement inférieur comme objet du culte. » Cependant la profusion avec laquelle il est répété dans ces monuments tout religieux, la place apparente et privilégiée qu'il y occupe si souvent, témoignent assez du respect qui, pour une raison ou pour une autre, s'attachait à ce symbole; il y a plus, et, à titre inférieur, si l'on y tient, il est évident qu'en nombre de cas il participe à de véritables adorations : il figure sur l'autel à la place d'honneur, au sommet des colonnes à flamme, il est associé tantôt aux pieds sacrés, tantôt à l'arbre. C'en est assez pour démontrer que, à quelques emplois vulgaires et insignifiants qu'il ait pu être rabaissé ensuite, il a eu véritablement à l'origine, et il a sans doute traditionnellement conservé une valeur religieuse[1]. Le secret ne m'en paraît point particulièrement mystérieux.

Que l'on observe la forme qu'il affecte sur les colonnes à flammes ou au sommet des drapeaux : la partie la plus essentielle, la plus caractéristique, en est visiblement la moitié supérieure, la fourche à trois dents. En effet, sur des monnaies d'un caractère buddhiqne aussi accusé que celles d'Amoghabhûti[2], où le symbole retient sa signification religieuse puisqu'il y couronne le stûpa, il est en quelque

[1] C'est ce qui arrive chez nous pour la croix.

[2] Prinsep, *Essays*, pl. XLIV, f. 2-5, 7-10.

sorte résolu en ses éléments constitutifs : le trident[1], la roue et deux petits cercles qui remplacent ici la barre transversale. Les monnaies de Kadphises[2] offrent exactement la même disposition, bien qu'il soit interdit de songer ici à une origine spécifiquement buddhique. Des formes voisines, certainement dérivées du même type originaire, figurent soit parallèlement à la précédente sur les monnaies de Kadphises, soit sur d'autres séries[3]. Il faut tenir compte de l'importance spéciale du trident sur celles de ces pièces qui sont frappées au type de Çiva[4] et du taureau Nandin; on sent par là que, dans le symbole dont il s'agit, le trident est, plus que le disque auquel il est associé dans le type classique des buddhistes, le trait original et comme le premier noyau de l'ensemble. A l'appui de cette conclusion, je citerai encore le trident des Dattas de Yamunâpur[5], et cette monnaie d'un Deva de la même région[6], où le trident et la roue, bien que rapprochés sur le même revers, conservent cependant une existence

[1] Des cas comme la monnaie de Vijayamitra (Prinsep, pl. XXXIV, 24) ne peuvent laisser de doute sur la nature de cette partie.

[2] *Ariana ant.* pl. X, 5, 9 et suiv.

[3] Par exemple, les médailles du souverain anonyme, dit le ΣΩΤΗΡ ΜΕΓΑΣ (*Ar. ant.* IX, 8-22; X, 1-4); celles de Kanishka, etc. (Cf. la réunion de types rassemblés sur la planche du col. Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.* VI.)

[4] Je rappelle qu'un guerrier (vraisemblablement divin) au trident reparaît sur les monnaies de Bhâgavata (Prinsep, pl. VII, fig. 4), où tous les symboles du revers sont également buddhiques.

[5] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LX, f. 18, 22, 24, 26.

[6] *Ibid.* fig. 4.

individuelle et distincte; je rappellerai encore une monnaie de Behat[1], où, à côté de symboles buddhiques tels que l'arbre (et peut-être le vardhamâna lui-même), paraît le trident dans sa forme la plus simple et la moins altérée. Je considère donc le vardhamâna comme issu de l'association de la roue et du triçûla[2]; je n'essayerai point de préciser la valeur de la ligne transversale qui complète l'ensemble[3]; elle paraît n'avoir eu en tous cas qu'une importance secondaire; c'est ce qui ressort tant des figures nombreuses où elle manque complétement, que de la diversité des formes qu'elle affecte tour à tour; peut-être n'a-t-elle été d'abord qu'un trait purement accessoire. Le trident demeure à coup sûr l'élément principal et caractéristique dans ce symbole; on s'explique aisément qu'il ait pu être

[1] Prinsep, *Essays*, pl. IV, f. 5.

[2] M. Fergusson a lui-même indiqué en passant la possibilité de cette origine, p. 114. On retrouve fréquemment à Sanchi (Fergusson, p. 159 et suiv.) des figures où la roue et le vardhamâna sont à leur tour rapprochés. A Bôrô-Boudour, je ne rencontre point le vardhamâna sous sa forme complète. On a vu par une note précédente qu'il y est remplacé d'ordinaire par une figure de valeur comparable. Cependant le trident paraît quelquefois dans ces longs bas-reliefs, et c'est alors le trident tout seul, sans roue ni barre transversale. (Voyez *Bôrô-Boedoer*, planches CCCXII, CCCXVI, CCCXXXV, etc.)

[3] On y pourrait peut-être découvrir une figure du carreau de foudre, cf. par exemple Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXIII, f. 14, et la figure qui paraît sur certaines monnaies indo-scythiques au type d'OKPO, par exemple Prinsep, *Essays*, pl. XXI, f. 1. On comparerait alors certaines combinaisons du svastika et du triçûla, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LXI, f. 23.

associé à la roue si l'on remonte à sa signification propre.

Dans les mains de Çiva, comme dans les mains d'Indra[1], comme dans les mains de Poseidon, le trident est d'abord l'image du feu de l'éclair[2]. La persistance de ce symbolisme rend fort bien compte des particularités les plus dignes de remarque dans le rôle du vardhamâna sur nos monuments. J'ai déjà rappelé qu'il y couronne d'ordinaire les hampes des bannières[3]; et nous avons, dès le début de cette étude, tiré de cette équivalence avec le maṇiratna du Cakravartin une conclusion que confirment toutes les autres données. Je rappelle surtout la place qu'occupe le vardhamâna dans les reliefs d'Amravati au sommet de ces colonnes d'où jaillissent des flammes[4]. Quelque mystérieux que soit encore pour nous ce pilier pyramidal, un symbole igné est à coup sûr bien à sa place en couronnement d'un semblable faisceau de feu. M. Fergusson[5] rappelle ingénieusement à ce propos un passage du Liṅgapurâṇa cité par Wilson[6], et d'après lequel « the primitive liṅga is a pillar of radiance in which Maheçvara is present. » Si, comme il y a toute apparence,

[1] *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 456 et suiv.

[2] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 237.

[3] Est-ce en vertu d'un symbolisme analogue que le sceptre des Guptas est sur leurs monnaies surmonté du garuḍa, l'oiseau de l'orage? (Cf. Lassen, *Ind. Alt.* II, 947, 958, etc. *Ar. ant.* pl. XVIII.)

[4] Fergusson, pl. LXVII, LXVIII, LXX, LXXI, LXXII, LXXXIII.

[5] P. 208.

[6] *Vishṇu Pur.* éd. F. E. Hall, I, p. LXVII.

nous sommes autorisés à maintenir ce rapprochement, rien n'est plus naturel que l'association du trident avec un autre emblème çivaïte, d'un symbole de la foudre avec un symbole qui ne se peut référer finalement qu'au même ordre de phénomènes[1]. J'ajoute que cette signification ignée explique à merveille la présence du vardhamâna sur l'autel, dans l'agnyâgâra[2], où il perpétue sous une forme nouvelle la présence du feu sacré. De même, à Amravati, quand il surmonte le pilier à flammes, c'est au-dessus de l'autel qu'il est représenté, ou, ce qui revient au même, au-dessus du trône du Buddha, substitué, avec le signe des pieds sacrés, à l'ancien autel brâhmanique[3], comme la marque caractéristique d'une application nouvelle et d'un culte nouveau.

Les monuments expriment à leur manière la synonymie du maṇiratna et du vardhamâna. Ce n'est ni la seule ni même la plus apparente des coïncidences entre la liste des «joyaux» et la série de symboles que nous avons passée en revue : plus évidemment encore que le triçûla au maṇi, la roue et le cheval font pendant au cakraratna et à l'açvaratna. Il y a

[1] C'est ce que semble confirmer l'étroit rapprochement de l'arbre sacré dans certains reliefs, comme pl. LXX, en haut.

[2] A Buddha-Gayâ, Fergusson, p. 116, fig. 20; à Sanchi, pl. XXV, f. 3; pl. XXX, f. 2.

[3] On peut se demander si cette association du trône avec un symbole de la foudre n'est pas en connexion avec le nom de Vajrâsana, «siége de diamant,» et aussi «siége à la foudre,» donné au trône du Buddha sous l'arbre de Bodhi.

mieux; le strîratna lui-même a une place d'honneur dans les monuments. Les portails de Sanchi offrent en nombreux exemplaires l'image d'une femme debout ou assise sur un lotus, que deux éléphants placés à ses côtés arrosent de l'eau de deux vases qu'ils soulèvent au-dessus de sa tête dans les replis de leur trompe[1]. Il est évident que M. Fergusson a donné à cette femme son vrai nom, en y retrouvant, d'après une description du Vishṇupurâṇa, Çrî, la femme de Vishṇu. Il n'est pas moins certain que cette figure, ordinairement coordonnée au Cakra (p. 113, 120), est essentiellement identique au strîratna du Cakravartin. Sa présence à Sanchi n'est point un fait isolé; elle reparaît à Udayagiri[2], elle reparaît sur des monnaies attribuées par le général Cunningham à un roi satrape Saudâsa et même, d'après lui, sur un didrachme d'Azilizes[3]. Loin de partagér l'étonnement de M. Fergusson (p. 242) sur sa reproduction dans ces divers monuments, on y reconnaîtra, je pense, une confirmation, à coup sûr assez inattendue, des observations présentées précédemment.

S'autorisant de ces faits, on pourrait, sans excessive témérité, pousser plus loin la comparaison des deux listes; il serait aisé de signaler pour chaque membre, à défaut de correspondants identiques, d'assez exacts équivalents : l'éléphant et le serpent

[1] Fergusson, p. 105, 112, 113, 120.
[2] Fergusson, p. 268, et la pl. C, fig. 3.
[3] *Archæolog. Survey*, III, p. 39 et suiv.

ne sont pas seulement rapprochés par la commune dénomination de « nâga; » ils sont proches parents par la signification mythologique; — en regard du gṛihapati, représentant du feu, nous aurions peut-être le droit de mettre son ancienne demeure transformée en stûpa;— au pariṇâyaka, tel que nous l'avons entendu, les pieds sacrés fourniraient un parallèle satisfaisant. Il est bon de signaler ces approximations; elles font sentir comment tous les faits, examinés isolément, s'accordent à nous ramener sur le même terrain; je n'y attache pas d'autre prix. Le nombre des symboles buddhiques n'est point arrêté à un chiffre précis. Je pense avoir relevé les plus importants, les plus instructifs; je n'en ai pas épuisé la liste, il s'en faut, et j'ai moins encore cherché par un départ arbitraire à établir artificiellement d'apparentes correspondances. Les identités évidentes, irrécusables, n'en sont que plus significatives. Les joyaux du Cakravartin sont souvent représentés dans les monuments buddhiques autour de leur maître supposé[1]; un certain caractère religieux y demeurait attaché[2], mais la signification propre de ces symboles, ainsi immobilisés, s'était certainement effacée du souvenir populaire. La présence de la roue, du vardhamâna, du cheval, de Çrî parmi les symboles vénérés ou du moins respectés du culte buddhique

[1] Cf. Fergusson, pl. XCI, XCV, etc.

[2] Les sept ratnas figurent, à coup sûr, comme un objet de respect, dans les temples lamaïques (Köppen, *Die Relig. des Buddha*, I, 562).

ne s'explique que par une tradition indépendante; c'est une véritable vérification de nos premières conclusions. Nous pouvons, en un sens, dire que c'est toujours en sa qualité de Mahâpurusha Cakravartin que le Buddha paraît entouré des symboles que nous venons d'énumérer. Cette observation nous aide à nous faire une idée plus précise et plus juste du rôle dans le culte buddhique de tous ces emblèmes. Associés au Buddha en raison des traditions mythologiques et populaires dont il s'est peu à peu trouvé hériter, ils ne sont réellement pas l'objet d'un *culte;* au moins ne peut-il être question que d'un culte de commémoration qui n'implique aucun degré d'idolâtrie étroite et fétichiste. C'est par la légende, ce n'est ni par le dogme ni par le culte qu'ils sont entrés dans le buddhisme. Par leur origine ils n'appartiennent pas en propre au buddhisme [1], ils ne manifestent pas non plus de sa part une fusion ni un compromis, soit avec d'autres religions, soit avec des couches de population nouvelles. Pour lui ils ne sont pas rigoureusement religieux [2]; ils

[1] Il y a à cet égard une grande part de vérité dans certaines observations de M. Edw. Thomas, ap. Marsden, *Numism. oriental.* nouv. édit. p. 58, 60. — Cela n'exclut pas que divers symboles aient pu non-seulement se populariser parmi les buddhistes, mais même y devenir chacun isolément le signe propre et caractéristique de telle ou telle secte particulière. (Cf. Edw. Thomas, dans le *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 478 et suiv.)

[2] Le point de vue d'où nous nous plaçons nous dispense *a priori* d'examiner de près les spéculations soit de M. Cunningham, *passim*, soit de M. Fergusson, *Bhilsa Topes*, p. 351 et suiv. al., sur la valeur représentative des divers symboles dans le mysticisme

forment une part de son héritage dans le vieux patrimoine mythologique de l'Inde, devenu la propriété commune de bien des sectes d'ailleurs rivales de tendances et de doctrines.

buddhique. En supposant, ce que je ne crois en aucune façon, que la roue ait jamais représenté spécialement le Buddha, le triçûla le dharma, etc., ces significations seraient évidemment toutes putatives et secondaires, même dans le sein du buddhisme; or, ce sont les origines, c'est la signification première qui seules nous intéressent ici.

CONCLUSION.

Antiquité de la Légende du Buddha. — Son caractère. — Sa formation. — Les éléments antérieurs qu'elle suppose. — Sa signification pour l'histoire religieuse de l'Inde.

Dans toute religion, il faut soigneusement distinguer entre les doctrines et les légendes, entre le système théologique et les traditions ou les superstitions populaires. Cette précaution n'est nulle part plus indispensable que dans un pays de castes tel que l'Inde. Il importe de l'observer pour se faire sur le présent sujet un jugement solide. Le brâhmanisme rigoureux, conséquent, absolu des livres ne nous donne assurément pas un tableau complet ni sincère de l'état religieux de l'Inde. Il est indubitable que, au-dessous de la caste sacerdotale, de ses systèmes, des pratiques dont elle maintenait plus ou moins intact l'usage traditionnel, vivait et se développait, dans les classes inférieures, tout un vieil héritage de traditions mythologiques; il y fermentait des instincts, des idées religieuses qui devaient un jour ou l'autre sortir de l'obscurité. Il est non moins certain que le buddhisme, malgré ses tendances plutôt disciplinaires et morales, peu dogmatiques et nullement polythéistes, dut sa grande fortune dans l'Inde aux satisfactions au moins partielles qu'il donnait à ce mouvement national. Ainsi purent s'introduire parmi ses traditions des éléments

indépendants, par le caractère et par l'origine, des données particulières et des tendances propres de la secte. La légende du Buddha plonge ses racines dans cette couche de l'hindouisme purement populaire d'où sortit toute la végétation religieuse si luxuriante de l'Inde.

L'importance des analyses précédentes et le prix des conclusions qu'elles autorisent reposent, en grande partie, sur l'âge que nous pouvons assigner aux légendes qui en font l'objet.

La plus abondante et la plus fidèle de nos sources a été le Lalita Vistara. La date et l'autorité de ce livre ont été parfois jugées bien sévèrement. On y a vu une compilation du VIe [1], voire même du VIIIe ou du IXe siècle [2]. Des autorités plus graves le font remonter à une époque beaucoup plus ancienne [3] et le considèrent, plus ou moins expressément, comme un des livres sortis du concile de Kanishka [4]. Nous sommes, en fait de points fixes et positifs, réduits aux dates que nous fournissent les traductions en langues étrangères. La version tibétaine ne nous avance guère; elle interdit seulement de placer postérieurement au VIe siècle [5] la rédaction sanscrite que nous possédons. Quant aux livres chinois donnés comme les plus anciennes traduc-

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1851, p. 283.

[2] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* p. 70-71.

[3] Wassiljew, *Buddhismus*, 192, 231.

[4] Burnouf, *Introduction*, p. 179; Lassen, *Ind. Alterth.* II, 71, note; Wilson, *Journ. Roy. As. Soc.* XVI, p. 242.

[5] Foucaux, p. XVI.

tions du Lalita Vistara[1], ils ne nous sont que vaguement connus; l'emploi d'un même titre pour désigner des ouvrages différents jette sur les renseignements bibliographiques une fâcheuse incertitude[2]. Il paraît certain que le Fang-teng-pen-ki-king de Stan. Julien est fort éloigné de représenter une traduction du Lalita Vistara que nous connaissons[3]; le Pou-yao-king s'en rapproche beaucoup plus, mais sans en être une reproduction exacte, encore moins littérale[4]. Il faut convenir qu'il n'y a point de con-

[1] Note de Stan. Julien, ap. Foucaux, *loc. cit.*

[2] Wassiljew, *loc. cit.* p. 123-124; Beal, *The romantic Legend of Sâkya Buddha*, p. v et suiv.

[3] Stan. Julien avait eu entre les mains une édition du Fo-pen-hing-king; il le décrit ainsi dans un fragment de lettre dont je dois la communication à l'obligeance de M. Schiefner : « C'est une sorte de Lalita Vistara en vers; seulement il y a 31 chapitres au lieu de 27. » On remarquera surtout que cet ouvrage est tout entier en vers, ce qui fournit un argument de plus en faveur de l'antiquité supérieure des parties versifiées, des gâthâs.

[4] Je dois quelques indications sur ce livre à mon confrère M. Specht, qui a bien voulu jeter à mon intention un coup d'œil sur l'exemplaire mis à ma disposition par une libérale communication de la Bibliothèque de l'Université de Pétersbourg. Il est divisé en huit livres et en trente chapitres, dont voici les sujets : Livre Ier, chap. 1er : Discours sur la descente du Bodhisattva; chap. II : Les portes de la loi; chap. III : Sous quelle forme il viendra dans le monde. — Livre II, chap. IV : Sa descente du ciel, son séjour dans le sein de sa mère; chap. V : L'époque de sa naissance, les 32 pronostics. — Livre III, chap. VI : La visite au temple des dieux; chap. VII : La leçon d'écriture; chap. VIII : Assis sous un arbre, il regarde labourer; chap. IX : Le roi cherche une femme pour le prince; chap. X : Les épreuves. — Livre IV, chap. XI : Les quatre sorties; chap. XII : Le départ du palais; chap. XIII : La fuite. — Livre V, chap. XIV : Les trois écoles hétérodoxes; chap. XV : Les six années d'austérités; chap. XVI : Le nâga Kâla. — Livre VI, chap. XVII : Il appelle le dé-

clusion précise à tirer de ces faits quant à la date de la version connue du Lalita Vistara. Il en est autrement pour le fond même de l'ouvrage, pour les légendes qui y sont groupées. Notre Lalita Vistara n'appartient peut-être, sous cette forme exacte, qu'à une seule école[1]; mais rien n'est plus certain que la coexistence, dans diverses écoles, de plusieurs versions très-voisines d'un même sûtra[2]; et il n'est pas douteux qu'il n'ait eu, sous une forme certainement très-analogue dans toute la partie légendaire, des équivalents exacts chez tous les buddhistes. Les témoignages des bibliographes chinois démontrent sans conteste l'existence dans l'Inde, au plus tard dès le commencement du Ier siècle, d'une Vie réputée canonique et sacrée du Docteur, très-semblable pour le fond au Lalita Vistara, puisqu'on la

mon; chap. XVIII : Il triomphe du démon; chap. XIX : Il acquiert la bodhi; chap. XX : Félicitations des dieux. — Livre VII, chap. XXI : Il se livre à la contemplation; chap. XXII : Apparition des quatre Mahârâjas; chap. XXIII : Brahmâ l'exhorte à enseigner la loi; chap. XXIV : Conversion des cinq disciples, le dharmacakrapravartana; chap. XXV : Les dix-huit conversions. — Livre VIII, chap. XXVI : Buddha se rend dans le Magadha; chap. XXVII : Conversion de Çâriputra et de Maudgalyâyana; chap. XXVIII : Udâyin; chap. XXIX : La mort du Buddha; chap. XXX : Conclusion. Cette table des matières suffit à démontrer que le livre est, en somme, très-semblable au Lalita Vistara; la comparaison spéciale de quelques passages n'a pu que me confirmer dans cette impression. On observera néanmoins que la version chinoise dépasse la limite où s'arrête le texte sanscrit, et se dénonce par là comme secondaire relativement à cette rédaction.

[1] Wassiljew, *Buddhismus*, p. 4.

[2] Wassiljew, p. 123 et suiv.; Beal, *Romantic Legend*, etc. p. V et suiv.

confond avec cet ouvrage[1]; l'autorité dont elle jouissait dès lors prouve qu'elle remontait à une époque notablement antérieure à celle où la diffusion en est ainsi matériellement constatée. Tous les indices tendent à une conclusion pareille.

Il n'en est pas de plus décisif que l'identité parfaite en tous les points un peu importants, chez tous les buddhistes, dans toutes les écoles et dans toutes les régions, des traditions concernant la vie du Buddha. Sans doute le Buddhavaṁsa, qui fait partie du canon méridional, ne contient qu'un bien maigre abrégé de la vie du Docteur[2]; mais il faut le rapprocher des inductions qu'autorisent les scènes figurées par Duṭṭhagâmani dans le Mahâstûpa[3]. Il faut songer que, dès le temps où remonte la rédaction de cet ouvrage, la personne du Buddha avait fourni un type fixe et dogmatique; elle s'était multipliée dans un nombre défini de prédécesseurs

[1] On peut voir ap. Beal, *Cat. of Budd. script.* 18, 19, un fragment de la *première traduction* chinoise; si court que soit ce spécimen, il donne bien l'idée d'un développement de la légende absolument analogue à celui que représente la version sanscrite. Le chiffre de trente et un chapitres, comparé aux trente chapitres du Pou-yao-king, est même de nature à faire penser que, comme cet ouvrage, le Fo-pen-hing conduit le récit au delà du Cakrapravartana et, à cet égard tout au moins, décèle un caractère moins régulier, moins archaïque que notre Lalita Vistara. Sa division en sept livres (d'après une indication de Stan. Julien) éveille d'autre part, à ce sujet, des doutes (cf. les *huit* livres du Pou-yao-king) que la connaissance directe de l'ouvrage pourrait seule lever.

[2] Traduit ap. Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1838, p. 816 et suiv.

[3] *Mahâvaṁsa*, p. 179 et suiv.

ayant chacun une histoire calquée sur la sienne. Nous ne pouvons, en ce qui touche les éléments légendaires, saisir, entre les plus anciennes et les plus modernes relations, aucune différence notable. Cette stabilité de la tradition se combine avec l'unanimité des écoles pour garantir la fidélité, ancienne autant que persévérante, avec laquelle ont été transmis nos récits. Il n'est point douteux, en somme, quel qu'ait été l'âge véritable des commentaires où Buddhaghosha puisa les éléments du sien, que son abrégé de la légende de Çâkyamuni ne représente exactement, bien qu'en raccourci, l'état des traditions et des croyances à l'époque même où fut fixé le texte qu'il commente. Le canon pâli, s'il nous était connu dans son entier, nous fournirait sûrement la démonstration directe du fait auquel nous n'arrivons encore que par ces inductions, évidentes à mon gré.

J'invoquais le témoignage du Mahâstûpa de Ceylan, j'y puis ajouter l'autorité, ancienne aussi et respectable, des reliefs d'Amravati et de Sanchi. Les scènes empruntées à la vie de Çâkya, même à ses vies antérieures, n'y manquent point; elles supposent une légende parfaitement analogue à celle qui nous est connue. Malheureusement les juges les plus expérimentés diffèrent d'avis quant à la date de tous ces monuments [1]. L'antiquité assignée d'un commun

[1] M. Fergusson ramène jusque vers le milieu du IVe siècle après J. C. la date des balustrades d'Amravati (p. 178), qui, pour M. Cunningham (*Archæol. Surv.* I, p. XXIII), remontent au Ier.

accord aux sculptures de Sanchi garantirait au moins la popularité, antérieure à l'ère chrétienne, des plus importants et des plus caractéristiques de nos récits[1]. Indépendamment de toute idée arrêtée sur la valeur des traditions relatives aux conciles et aux collections buddhiques, ces faits témoignent que notre épopée sacrée s'acheva longtemps avant ce terme fixe. Les monuments commémoratifs élevés par Açoka, à la trace de la légende[2], si l'on ne dénie, contrairement aux vraisemblances, toute espèce d'authenticité à la tradition qui les lui attribue, nous permettraient de remonter jusqu'au commencement du IIIe siècle avant notre ère.

On objectera peut-être que ces témoignages sont vagues, indéterminés, qu'ils peuvent démontrer l'existence ancienne d'une partie, mais non de

[1] C'est la remarque de M. Beal, *Cat. of Budd. script.* p. 131, note. M. Fergusson et M. Cunningham admettent l'un et l'autre que les portails de Sanchi auraient été terminés vers le milieu du Ier siècle (*Tree and Serp. Worsh.* p. 100). Quant à la différence profonde que croit découvrir le premier surtout de ces savants entre le buddhisme de Sanchi et le buddhisme qui nous est connu littérairement, on a pu juger, par le précédent chapitre, que je la considère comme très-imaginaire, et fondée sur une appréciation erronée, tant des monuments écrits que des symboles figurés et de leur portée véritable. Je citerai un seul exemple. Quand M. Fergusson (p. 195, p. 208, al.) paraît croire qu'il n'existait pas de religieux dans le buddhisme à l'époque de la construction des monuments de Sanchi, et que le développement monastique se doit placer entre ce temps et celui où il rejette l'édification des balustrades d'Amravati, que devient le témoignage authentique pourtant et irrécusable des inscriptions de Piyadassi?

[2] Burnouf, *Introduction*, p. 382, et les pèlerins chinois *passim*.

l'ensemble du petit cycle en question; qu'ils peuvent démontrer l'existence de certaines légendes, mais non de la forme même que donnent à ces traditions les ouvrages auxquels nous nous référons. Je rappellerai d'abord un fait que l'on a eu mainte occasion de constater. Les versions en apparence les plus simples, les moins invraisemblables au premier aspect, ne sont point celles des ouvrages dont l'ancienneté est le plus directement démontrable; elles ne sont, si on les prend littéralement, ni moins merveilleuses, ni moins incompréhensibles que les autres. Les récits plus amples, plus ornés, au contraire, ceux qui avouent plus ouvertement le caractère surnaturel, nous mettent en main la clef de bien des énigmes, de bien des absurdités apparentes [1]; ils ont pour eux l'autorité d'une conséquence plus grande, d'une plus grande transparence. Les premières ne sont pas plus simples, elles sont simplifiées; elles ne sont pas plus primitives, elles sont écourtées; moins poétiques, elles sont aussi moins populaires et plus éloignées des origines. Ainsi, indépendamment de l'âge précis d'une rédaction donnée, nous avons dû acquérir la certitude que les traditions les plus complètes, les plus développées, représentent en somme (abstraction faite de certaines doctrines qui

[1] En retrouvant le secret de beaucoup d'apparentes folies dans notre légende, nous nous armons pour mieux entendre et trouver moins absurdes nombre de traits dans la mythologie fantaisiste du Mahâyâna, qui n'est en somme qu'un développement monastique et mystique de données premières, voisines de celles que nous avons eu à examiner.

ne sont point ici en cause) l'état le plus primitif, aujourd'hui accessible, de la légende. Si l'on prétend rabaisser l'âge de nos récits, au moins faut-il laisser l'espérance de sauver par là plus aisément le fond de vérité historique qu'on y suppose. D'autre part, cette « légende du Buddha » ne représente pas une simple agrégation de contes plus ou moins merveilleux, groupés autour d'un nom par les accidents ou les caprices de la fantaisie et du hasard; ce n'est point un assemblage fortuit de données et d'emprunts disparates; elle porte en elle le caractère d'une unité non pas seulement dramatique, mais religieuse, non pas arbitrairement incarnée dans le Buddha, mais antérieure et supérieure à sa personne. Nous l'allons définir plus exactement tout à l'heure. Je me contente de remarquer ici qu'elle établit, entre toutes les parties essentielles, une cohésion étroite, qu'elle suppose un ensemble préalablement établi et arrêté, qu'elle implique enfin une contemporanéité presque rigoureuse dans l'appropriation buddhique de tous les principaux éléments qui constituent cette prétendue biographie. Étudiée de près et bien entendue, la légende répond elle-même à des scrupules excessifs.

J'ai, dès le début, rappelé les faits qui, dans la multiplicité des récits et des traditions, font une place à part à l'ensemble que je comprends sous la dénomination de « Légende du Buddha. » J'ai constaté qu'il n'y a point ici de ma part un groupement artificiel ni calculé. Les buddhistes du nord et du

midi ont continué de sentir et nous ont signalé le caractère spécial de cette série. Ils en eurent sans doute bientôt oublié la cause; on la peut démêler maintenant. Il la faut chercher dans le double caractère que nous venons d'indiquer sommairement : la légende du Buddha sort d'une source mythologique, elle est naturaliste par ses premières origines; par son origine immédiate, par sa constitution définitive, je dirai, pour parler brièvement, qu'elle est vishṇuite; mais je n'emploie ce terme assez impropre que sous bénéfice des réserves et de l'interprétation nécessaires.

Il est de tradition [1] de répartir en douze chefs toute nôtre histoire. Nous pouvons en récapitulant suivre pas à pas cette division.

1. (*Résolution de quitter le ciel.*) — Le Buddha, avant sa naissance, est un dieu, le chef des dieux; à vrai dire il ne naît point, il s'incarne parmi les hommes en vue de leur bien et de leur salut.

2. (*Conception.*) — Sa génération est toute miraculeuse; il n'a point de père mortel; sa descente du ciel s'opère sous le symbolisme d'un dieu lumineux; voilé dans le sein nuageux de sa mère, sa présence s'y révèle par ses premiers rayons, qui appellent tous les dieux à la prière, les rendent à la vie.

3. (*Naissance.*) — Il naît, en héros lumineux et igné, de l'arbre producteur du feu, par le minis-

[1] Cf. Köppen, I, 74.

tère de Mâyâ; cette mère virginale, représentante de la souveraine puissance créatrice et en même temps déesse à demi ténébreuse des vapeurs du matin, périt, dès la première heure, dans le rayonnement éblouissant de son fils. En réalité, elle se survit à elle-même sous le nom de la « créatrice, » la « nourrice » de l'univers et de son dieu. Son fils, vigoureux, irrésistible dès sa naissance, s'avance dans l'espace, illuminant le monde et proclamant sa suprématie, à laquelle tous les dieux font cortége et rendent hommage.

4. (*Épreuves.*) — Grandissant au milieu des « jeunes filles » de l'atmosphère, parmi lesquelles sa puissance et sa splendeur sont dissimulées et méconnues, ou ne se révèlent que par de rares échappées, un jour vient où il se fait reconnaître, s'essaye aux premières luttes contre ses ennemis ténébreux et brille sans rival.

5. (*Mariage et plaisirs du harem.*) — Avec lui ont grandi les jeunes nymphes; les compagnes de ses jeux deviennent maintenant ses femmes et ses amantes; le dieu s'attarde et s'oublie dans ses palais célestes, parmi les délices du gynécée nuageux.

6. (*Sortie de la maison paternelle.*) — Cependant son heure est venue; il s'échappe violemment, miraculeusement, de sa splendide prison; le coursier céleste franchit les murailles des forteresses démoniaques et traverse le fleuve atmosphérique.

7. (*Austérités.*) — Dès ce moment la lutte commence; le héros paraît d'abord éprouvé et affaibli;

errant qu'il est dans les forêts de l'espace[1]; bientôt il reprend ses forces dans les pâturages célestes, où il boit l'ambroisie et se baigne dans l'eau d'immortalité.

8. (*Défaite du démon.*) — Il est mûr pour sa mission prédestinée, la conquête de l'ambroisie et de la roue, de la pluie et de la lumière fécondes. Il prend possession de l'arbre divin; le démon orageux accourt le lui disputer; dans le duel de l'orage, dans cette lutte contre les ténèbres, le héros bienfaisant reste vainqueur; la sombre armée de Mâra, rompue, déchirée, se disperse; les Apsaras, filles du démon, les dernières vapeurs légères qui flottent au ciel, essayent en vain d'enlacer et de retenir le vainqueur; il se dégage de leur étreinte et les repousse; elles se tordent, se défigurent, s'évanouissent.

9. (*Illumination parfaite.*) — Il paraît alors dans toute sa gloire et dans sa splendeur souveraine : le dieu a atteint le sommet de sa course; c'est le moment du triomphe.

10. (*Mise en mouvement de la roue.*) — Libre de tout obstacle et de tout adversaire, il met en mouvement à travers l'espace son disque aux mille rais, vengé des entreprises de son éternel ennemi.

[1] Ce trait même de l'affaiblissement du héros, exprimé dans la biographie buddhique par les austérités et l'amaigrissement du Buddha, ne sort pas de la donnée mythologique. On en a la preuve dans les légendes de plusieurs héros sûrement mythiques. Sur le terrain particulier de la mythologie indienne, je puis citer l'exemple d'Indra, dont la force est ravie par Namuci. (Voy. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 94, note.)

11. (*Nirvâṇa.*) — Un peu plus tard, il touche au terme de sa carrière; il va s'éteindre, victime à son tour du sanglier démoniaque et ténébreux; mais, auparavant, il voit disparaître dans la mêlée sanglante des nuages du soir toute sa race, son cortége lumineux.

12. (*Funérailles.*) — Il disparaît lui-même dans l'occident embrasé de ses derniers rayons, comme sur un bûcher gigantesque, et le lait des vapeurs peut seul éteindre à l'horizon les dernières flammes de ces divines funérailles.

Les douze actions qui constituent la vie canonique du Buddha se sont ainsi résolues sous l'analyse en une histoire mythologique. J'ai marqué, et il ressort assez clairement de ce rapide résumé, que l'ensemble s'en rapporte bien au type solaire. Est-ce à dire que je veuille présenter le Buddha comme une entité astronomique ou une déité physique, que je veuille présenter le buddhisme comme une religion sidérale ou une mythologie naturaliste? Aucun lecteur compétent ne m'attribuera une si étrange prétention.

Les mythes, dans leur développement régulier, subissent des phases diverses. Transparents d'abord, flottants et comme fluides, ils se fixent et s'immobilisent peu à peu. Le symbolisme s'obscurcit; le mythe devient légende, il commence à prendre pour le peuple une certaine consistance historique. Localisée, fractionnée, usée en quelque sorte dans une circulation plus active et plus familière, la légende

divine de plus en plus s'humanise et s'abaisse; elle se multiplie en versions légèrement diversifiées; elle traverse des remaniements réalistes; elle se fait légende héroïque, et s'achemine à la condition de conte populaire. C'est à peu près à cette troisième étape que correspond l'état de la légende du Buddha. Il ne me vient point en pensée que les buddhistes se soient doutés à aucune époque qu'en récitant pieusement l'histoire présumée de leur Docteur, ils racontaient quelque mythe solaire, ni qu'en brûlant des parfums et en répandant des fleurs devant leurs arbres sacrés, ils rendaient hommage, en dernière analyse, au nuage fécondant. Serait-ce une raison pour ne pas remonter jusqu'à leur source ces courants dérivés des plus anciennes croyances? Telle est la nature ordinaire de la tradition religieuse dans l'Inde, toujours fixée sous une influence brâhmanique, qu'elle ne présente pas une image suffisamment sincère et immédiate des notions populaires. Ainsi devient-il souvent impossible de rattacher les développements secondaires de la légende à un prototype direct. Il est d'autant plus naturel de ne pas s'arrêter à mi-chemin dans la recherche des filiations et de compenser en quelque façon par la clarté d'un développement poursuivi jusqu'en ses plus anciennes origines les lacunes inhérentes au caractère de nos informations[1].

[1] On a pu voir par certains exemples que nos versions buddhistes elles-mêmes révèlent encore clairement leur parenté avec des mythes de la haute antiquité âryenne, dont les versions intermédiaires dans

On voit dans quel sens la légende du Buddha peut être appelée mythologique; je dois marquer dans quelle mesure elle l'est en effet. A côté des éléments mythologiques, la légende contient-elle des éléments historiques saisissables? Une histoire de Çâkya se peut-elle discerner, mêlée au mythe du Buddha? Le départ est assurément bien difficile; tout ce qui est suspect ne doit pas nécessairement être rejeté, et il s'en faut que tout ce qui est admissible doive être retenu. Dans les cas, nécessairement fréquents, où nous ne sommes pas en état de signaler à une tradition sa contre-partie exacte dans d'autres cycles, une décision est infiniment délicate, sinon impossible. Déduction faite des éléments auxquels leur caractère propre ou de pareilles comparaisons permettent d'assigner une origine purement fictive, que reste-t-il dans l'histoire du Buddha d'éléments pouvant prétendre à l'autorité historique? Bien peu assurément. Le Lalita Vistara, entre la fuite de Çâkya et le commencement de ses austérités à Uruvilvâ, place sa visite à Vaiçâlì et ses relations avec Arâḍa Kâlâma, sa visite à Râjagṛiha, sa rencontre avec Bimbisâra, ses relations avec Rudraka, fils de Râma, dont les cinq disciples le suivent et sont destinés à être les témoins de la première promulgation de la doctrine. Ces épisodes, connus chez tous les buddhistes, paraissent cependant l'objet de quelques incertitudes; celles-ci portent soit sur le nom, soit sur la

l'Inde nous sont inconnues. Je rappelle les circonstances qui entourent la naissance de Çâkyamuni, comparées à la légende de Délos.

résidence des maîtres en question[1]. La visite à Bimbisâra semble seule connue à la rédaction en vers du Lalita Vistara. Notre texte de ce sûtra ne contient pas de gâthâs sur Arâḍa Kâlâma, et l'histoire versifiée de la visite à Râjagṛiha (p. 3o5) se termine par des vers qui conduisent directement le Docteur sur les bords de la Nairañjanâ; ils ignorent ses rapports avec Rudraka[2]. Il est vraisemblable, en effet, que ces traditions qui, par leur caractère relativement réaliste, tranchent sur le reste du récit, ne furent introduites que secondairement dans la biographie héroïque et poétique du Saint. Ce sont à coup sûr les seules qui aient une couleur historique, c'est-à-dire un air de vraisemblance ou seulement de possibilité. Une si faible proportion d'éléments de cet ordre ne saurait modifier ni ébranler notre jugement sur l'ensemble. Ce jugement se peut résumer ainsi : la « légende du Buddha » ne contient aucune donnée certainement historique; en soi, elle ne nous permettrait pas plus d'affirmer l'existence même du Buddha Çâkya que le Mahâbhârata ou les Purâṇas ne garantissent l'existence de Kṛishṇa; il est impossible de trouver dans quelques indications géographiques, inévitables en toute espèce de légende, une preuve suffisante de l'authenticité de

[1] Burnouf, *Introduction*, 385, 386, note.

[2] La *Vie* de Wong-Puh passe sous silence les rapports supposés avec Bimbisâra (*Journ. R. As. Soc.* XX, p. 153, 154); l'autorité des sources où paraissent avoir puisé l'auteur et le commentateur prête à ce fait une importance relative. Elle paraît aussi ignorer au moins le nom de Rudraka.

faits localisés seulement avec une précision décevante.

Est ce à dire que le Buddha Çâkyamuni n'ait jamais existé? Cette question est parfaitement distincte de l'objet principal de cette étude. Sans doute, il ressort de ce qui précède que l'on a prêté jusqu'ici trop de consistance historique à ce personnage, que l'on a trop aisément transposé en une façon d'histoire plus ou moins vraisemblable de pures fables groupées autour de lui. Le scepticisme prend à plusieurs égards, par nos analyses, plus de précision, il prend surtout une valeur moins négative[1]. J'ai, à l'occasion, soumis quelques remarques relativement aux noms propres dont l'entoure la tradition. Sa généalogie est fictive à coup sûr; elle n'est qu'un emprunt fait aux héros épiques, surtout à Râma[2]; il règne une grande confusion dans les indications transmises sur sa parenté la plus proche : les noms de son père, de sa mère, de sa tante et nourrice, de sa femme[3], sont certainement aussi légendaires

[1] C'est là, qu'on me permette de le remarquer, ce qui distingue radicalement cette étude des doutes trop vagues et subjectifs émis jadis par Wilson.

[2] Colebrooke en avait déjà fait la remarque, *Asiat. Researches*, IX, 295.

[3] En ce qui touche son fils prétendu, Râhula, je n'ai rien à ajouter aux doutes qu'a exprimés Burnouf (*Lotus*, p. 397 et suiv.), sinon que le terme de «fils de Çâkya,» habituel pour désigner les buddhistes (Burnouf, *Introduction*, p. 323 et la note), donnait une facilité particulière pour rattacher directement au fondateur de la doctrine soit un des plus importants parmi les maîtres primitifs de la secte, soit un adversaire dont on brisait l'effort et dont on tenait à se rattacher

et fictifs; sa patrie supposée, la ville de Kapilavastu, éveille d'abord par son nom de graves soupçons, qu'on y cherche une portée mythologique ou seulement allégorique; l'existence même de cette cité ne nous est garantie par aucune autorité décisive. Reste le nom de sa tribu, des Çâkyas; je ne connais pas de fin de non-recevoir absolue à lui opposer; au moins les traditions qui les concernent sont-elles exclusivement légendaires; en dehors de la légende buddhique, ils sont enveloppés dans la plus profonde obscurité. Le nom de Gautama, bien historique et bien connu celui-là, est loin de nous tirer d'affaire. On s'est donné beaucoup de peine pour expliquer cette exceptionnelle application d'un nom tout brâhmanique à une famille de kshatriyas[1]. En réalité, il est une cause nouvelle d'incertitude. Il est spécialement appliqué, en dehors du Buddha lui-même, à sa tante Prajâpatî; si l'on rapproche les qualifications de «Gautamî, Kâtyâyanî Durgâ» (ci-dessus, chap. IV, p. 396, note), il devient vraisemblable que l'emploi de ce patronymique dans le cas présent, et son application au Buddha, marquent quelque influence, pour nous très-obscure, de la famille sacerdotale qui se rattachait à Gautama[2]; c'est une petite difficulté de

les disciples. On peut comparer la remarque de M. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 1105, relativement à Mahendra.

[1] Burnouf, *Foe-koue-ki*, p. 309. *Introduction*, p. 155. Cf. Weber, *Ind. Stud.* X, 73; XIII, 312.

[2] La conjecture de Burnouf, relativement à une connexité entre le Râhula buddhique et Râhûgaṇa, le Gautamide, des brâhmanes,

plus dont se complique la douteuse question de la réalité historique des Çâkyas.

Les buddhistes ont la prétention de savoir exactement la date de la mort de Çâkyamuni; cette date est devenue même une sorte de pivot pour la chronologie indienne. La fortune brillante qu'ont faite près de plusieurs critiques les données relatives à cette époque et spécialement les traditions des chroniques singhalaises est due en grande partie à l'indigence historique de l'Inde; moins pauvres, nous serions plus difficiles. L'excessive variété des dates traditionnelles dans les diverses régions[1], les erreurs certaines et graves des chronologies mêmes auxquelles on donne le plus de confiance[2], l'écart entre les résultats qu'ont fournis les divers essais de rectification[3], tout nous avertit de ne point faire trop de fond sur l'authenticité ni la continuité de la tradition prétendue[4]. Le

tendrait à la même conclusion. On remarquera à ce propos que le *Lal. Vist.* Foucaux, p. 355, nomme les Gautamas parmi les sectes de religieux. Le rôle que ce patronymique conserve dans la légende Jaina témoigne de son importance dans la tradition.

[1] Cf. Westergaard, *Ueber Buddha's Todesjahr* (trad. allem.), p. 95 et suiv.

[2] Après les premières observations de Turnour, de MM. Lassen, Müller, etc., M. Kern a instruit, avec plus de vivacité, le procès de la chronologie singhalaise. (Voy. la préface de la Bṛihat saṁhitâ et le mémoire : *Over de Jaartelling der zuidelijke Buddhisten*, passim.)

[3] 477 suivant M. M. Müller; 368-370 suivant M. Westergaard, *Ueber Buddha's Todesjahr*, p. 128 (trad. allem.); 388 suivant M. Kern, *loc. cit.* p. 30.

[4] Le chiffre de quatre-vingts ans donné pour la vie de Çâkyamuni pourrait aisément être apocryphe; c'est, à côté du chiffre cent, un nombre ordinaire et conventionnel pour marquer la durée normale

seul point fixe et solide dans la chronologie ancienne du buddhisme me paraît remonter au règne d'Açoka et au concile tenu dans la dix-huitième année de son règne, dans le Magadha. Les traditions antérieures sont divergentes et confuses; elles affectent un caractère systématique qui les rend suspectes. En abandonnant, comme je n'hésite pas à le faire, la version singhalaise avec son dédoublement erroné de la personne d'Açoka et du concile réuni sous ce prince[1], il reste qu'une première assemblée aurait été tenue juste cent ans avant son accession au trône; ce chiffre rond a d'abord une apparence d'arbitraire. On se demande d'ailleurs quelle tâche aurait remplie cette assemblée; les termes dans lesquels les édits de Piyadassi s'expriment au sujet de la doctrine et des enseignements buddhiques[2] paraîtraient inexplicables s'il eût existé dès lors une collection, même orale, et surtout une classification exacte du canon, comme celle que la chronique suppose avoir été l'ouvrage du premier synode[3]. Au point de vue

actuelle de la vie humaine. J'avoue volontiers que les chiffres fournis soit pour son âge, au moment où il entre dans la vie religieuse, soit pour les années qu'il consacre à la prédication, ont une apparence moins suspecte.

[1] C'est, on se le rappelle, l'opinion de MM. Westergaard et Kern.

[2] Comp. surtout l'inscription de Bhabra.

[3] On sait que, suivant la tradition méridionale (cf. *Journ. R. As. Soc.* new ser. V, 289 et suiv.), les commentaires eux-mêmes, l'Aṭṭhakathâ auraient été fixés dès ce moment. Une affirmation si exorbitante ébranle l'autorité du reste du récit. Elle entraîne nécessairement que le premier synode ne coïncida point avec la mort de Çâkyamuni, à moins qu'elle ne démontre que toutes ces traditions

des écritures, comme au point de vue des monuments, le règne d'Açoka semble marquer la première période de fixation, de constitution définitive du buddhisme; à cette époque même, il nous apparaît encore, dans les témoignages les plus irrécusables, trop peu caractérisé au point de vue dogmatique, trop peu différencié des sectes environnantes[1], pour que l'on y puisse reconnaître le travail ancien et la tradition sévère que supposerait l'authenticité historique du premier concile et de son œuvre, telle qu'on nous la représente. En tout cas, la formule évidemment très-ancienne qui ouvre et caractérise les ouvrages les plus sacrés, les sûtras; *Idam̃ mayâ çrutam̃ — idam̃ me sutam̃,* exclut la pensée d'une collection, d'une rédaction entreprise et dirigée par les propres disciples, les auditeurs directs du Buddha Çâkyamuni[2].

prétendues sur la rédaction des écritures sont des constructions artificielles et arbitraires.

[1] Que l'on songe à la facilité avec laquelle des moines hétérodoxes auraient pu se mélanger, s'il faut en croire la tradition relative au concile de Pâṭaliputra, aux moines buddhiques et s'introduire dans leurs couvents. Il va sans dire que je ne prends pas au sérieux l'intention prêtée à ces intrus de rompre la secte par une immixtion hypocrite et frauduleuse.

[2] Kern, *Over de Jaartell. der zuidel. Buddh.* p. 22 et suiv. Il est hors de doute qu'un temps fort long sépara la fondation du buddhisme de la rédaction par écrit de sa littérature sacrée. La plus notable partie en est formée de traditions et de contes qui n'ont pu être que peu à peu appropriés à leur rôle nouveau. Les remaniements ont pu, du reste, être, suivant les écoles et les circonstances, de nature diverse, soit que l'on ait introduit dans le fond et dans la forme, dans l'ordonnance générale et dans la langue, cette régula-

La longévité miraculeuse que la légende donne ou suppose à certains d'entre eux, sans doute pour mettre jusqu'à une période plus récente l'enseignement sous l'autorité de leur nom et de leur souvenir[1], la constitution postérieure de listes soit de patriarches, soit de chefs du Vinaya, listes grossièrement fautives ou certainement fabuleuses, tout prouve qu'on eut de bonne heure le souci d'établir solidement et à tout prix un enchaînement apparent dans la tradition. On s'explique sans peine cette fiction d'un premier concile à Râjagṛiha, quand on voit comme il s'est sans effort dédoublé pour la chronique méridionale en deux assemblées. Cela posé, il était naturel de faire coïncider ce synode supposé avec la mort même du Docteur, tout comme on reculait jusqu'à cette date le partage de reliques dont le culte ne s'est certainement accrédité que plus tard, peut-être sous le règne même d'Açoka. Les divergences sur la date du Nirvâṇa paraissent tenir uniquement à la diversité des points de vue ou

rité un peu réaliste et scolastique qui caractérise le canon méridional, soit que l'on ait, comme le conjecture M. Kern pour les gâthâs du Nord, cherché, par un travail incomplet et grossier, à rapprocher de la forme grammaticale et classique des morceaux d'origine toute populaire, primitivement composés dans des dialectes locaux, divers et mal fixés (*loc. cit.* p. 24, p. 108 et suiv.).

[1] Il serait peut-être plus exact de rapporter ces impossibilités au désir de rapprocher du Buddha des noms devenus dans la suite plus ou moins célèbres à diverses époques. C'est ce qui, suivant M. Wassiljew, serait arrivé en particulier pour les deux grands disciples eux-mêmes, Kâtyâyana et Maudgalyâyana (*Buddhismus*, p. 23, 26, 46, 52, note).

des préjugés qui ont dû guider chacune des sectes, chacun des annalistes, dans l'appréciation du temps écoulé entre la mort de Çâkyamuni et le concile d'Açoka. Ce concile fut, suivant moi, pour tous le vrai point de départ historique[1]. A tout le moins jusqu'à cette époque, peut-être quelque temps encore après ce premier synode historique, la masse des légendes buddhiques dut subsister fractionnée, purement orale, subissant toutes sortes d'influences locales et populaires. Il est manifeste que la fondation de monastères, la création de nouveaux centres religieux, contribua à la multiplication et à la localisation des récits[2]. Dans ce que nous connaissons de sûtras, il ne se rencontre presque pas de données ni d'indications de nature historique ou pseudo-historique. Ce sont, ou des enseignements sans aucun cachet individuel, ou des épisodes d'une désolante insignifiance, ou, le plus souvent, des contes et des apologues plus ou moins enveloppés de morale. Dans de pareilles conditions, je ne puis qu'admirer la confiance de ceux qui voudraient attacher

[1] On peut, à cet égard, comparer les dates prétendues de *quatre cents* ans, de *cinq cents*, de *mille* ans après la mort du Buddha qui reviennent dans les traditions buddhiques; évidemment ces chiffres ronds sont arbitraires, et le seul point fixe, c'est le *terminus ad quem*, l'événement positif auquel on superpose ces laps de temps conventionnels.

[2] C'est l'observation que M. Köppen a opposée déjà (*Relig. des Buddha*, I, 73) au scepticisme de Wilson. Mon but est de montrer que, plus qu'il ne le paraît reconnaître, un certain genre de *critique* est possible et applicable à la légende.

quelque valeur aux indications de lieu qui ouvrent chaque récit.

Je prie, du reste, qu'on n'abuse point de ce qu'il peut y avoir de subjectif et d'incomplet dans ces observations. Elles n'ont point pour but de rendre acceptables les analyses des chapitres précédents; d'une façon générale et sauf correction dans le détail, je considère ces analyses comme se suffisant à elles-mêmes; je considère qu'il en faut accepter les résultats, quelque opinion que l'on se fasse d'ailleurs quant à l'autorité des dates fournies par l'école, quelque valeur historique que l'on attribue à certains éléments de la tradition. Il est clair que le buddhisme a, comme toute doctrine, eu nécessairement un fondateur, un chef, si large que l'on fasse la part aux développements postérieurs de son enseignement, si étroit que l'on suppose son rôle propre, si mince son originalité [1]. On fausserait, je crois, le caractère du buddhisme en insistant sur l'importance, en accusant l'individualité de cet initiateur problématique, de date incertaine, qui représente un postulat logique autant qu'une réalité historique; mais c'est là une proposition subsidiaire. Notre vrai but est de dégager, d'analyser le personnage et le mythe du Buddha dogmatique; ce qui nous intéresse, c'est d'entrevoir comment, en vertu de quelles conditions et sous quelles influences, se sont fixés sur un fond réel, pour nous fort indéterminé, les emprunts dont la nature purement légen-

[1] Cf. Wassiljew, *Buddhismus*, p. 23.

daire se peut démontrer, de comprendre comment *le muni Çâkya* est devenu *le Buddha Çâkyamuni.*

Que des récits merveilleux s'attachent à un nom illustre ou vénéré, à des personnages dont la réalité historique est d'ailleurs au-dessus de toute incertitude, la chose est fort commune. Les contes qui forment la légende du Buddha ont une unité sur laquelle j'ai insisté déjà et qui nous permet de voir au delà de ces jeux arbitraires et capricieux de la fantaisie populaire. Il n'en est pas de Çâkyamuni comme de tant de ṛishis prétendus au nom de qui les purâṇas ou l'épopée mettent quelque légende plus ou moins isolée. Le cas même de Kapila, le plus comparable[1], est bien différent. Si le personnage de ce nom est absolument fictif, il ne resterait en dernière analyse rien qu'un vieux nom solaire qu'on aurait ensuite arbitrairement créé fondateur d'une secte philosophique. Dans le cas opposé, le nom du personnage historique expliquerait de lui-même l'accession des éléments mythologiques appartenant à un homonyme divin. Cet exemple a pourtant avec notre sujet quelques points de contact importants. On a signalé entre les doctrines du sâṅkhya et le buddhisme quelque analogie; le nom de Kapilavastu semblait exprimer le souvenir[2] d'une pareille connexité[3]. On a été jusqu'à considérer comme une personne unique les fondateurs des

[1] Weber, *Ind. Stud.* I, 435.
[2] Weber, *Ind. Stud.* loc. cit. *Ind. Liter.* p. 248 et suiv.
[3] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 998.

deux systèmes[1]. L'un et l'autre ont été introduits dans le cycle vishṇuite. Il ne faut pas, assurément, exagérer l'importance des listes d'incarnations dressées bien tardivement peut-être par les Vaishṇavas; la présence du Buddha dans ces énumérations n'a par elle-même et à elle seule qu'une signification bien vague pour ne pas dire nulle[2]. La légende du Buddha porte avec soi de plus sérieux enseignements[3]. Elle témoigne d'une certaine affinité entre le vishṇuisme et le buddhisme le plus ancien.

[1] Weber, *Ind. Stud.* I, 436. Le même savant a signalé aussi certaines attaches entre Çâkyamuni et Çvetaketu (*Ind. Stud.* II, 76, note). — Il faut prendre garde cependant d'exagérer les similitudes qui rapprochent le buddhisme et la doctrine sâṁkhya. Je ne puis, sur ce point, que renvoyer le lecteur et m'associer, d'une façon générale, aux observations de M. M. Müller (*Chips*, I, 225 et suiv.). Il faut se garder d'attribuer au buddhisme naissant une grande portée spéculative. De données de cet ordre, il paraît seulement s'être approprié quelques-unes de celles qui étaient, si je puis dire, en suspension dans l'atmosphère intellectuelle et religieuse du pays. S'il subsiste, malgré tout, quelque chose des indices que l'on a signalés, c'est surtout sur le terrain religieux, par les points de contact qui existent de part et d'autre avec le vishṇuisme qui a, en effet, pour base spéculative cette forme du sâṁkhya, plus spécialement désignée comme purâṇique.

[2] Il faut, en effet, distinguer soigneusement entre ces deux choses: l'association du Buddha au vishṇuisme pur et développé, l'addition de son nom sur les listes des avatârs; sur ce point, les observations de Burnouf, etc. (*Introduction*, p. 338, 339, note) conservent toute leur justesse; — et l'absorption dans le buddhisme le plus ancien, en dehors de toute idée dogmatique, de tout syncrétisme doctrinal, d'un courant populaire où se distinguent déjà nettement les éléments de sectes et de systèmes qui purent ne prendre que plus tard leur forme définitive.

[3] Je n'ai pas besoin de signaler l'abîme qui sépare la connexité que je veux mettre en lumière du moderne syncrétisme des bud-

Dans toute la série des épisodes qui forment la légende du Buddha, depuis les premières aventures de son enfance jusqu'à sa mort solitaire, nous avons noté entre l'histoire de Çâkyamuni et les aventures de Kṛishṇa une sorte de parallélisme constant. Le conte du *Village de l'agriculture* fait pendant à divers épisodes de l'enfance de Kṛishṇa, les quatre-vingt mille compagnes de ses jeux aux jeunes bergères parmi lesquelles grandit le fils de Vasudeva; malgré la différence du temps et des circonstances, la fuite de Çâkyamuni, qui le mène finalement parmi les bergers, est l'équivalent exact de l'enlèvement de Kṛishṇa, soustrait par son père à la fureur de Kaṁsa et caché dans le Vraja; l'un et l'autre héros ont dans leur carrière une période de complet abandon aux plaisirs sensuels et, chez tous les deux, elle précède le déploiement de leur force merveilleuse; l'un et l'autre triomphent dans des combats également issus de la vieille lutte atmosphérique; si nouvelle que soit l'intention morale introduite dans le récit, l'arbre que conquiert Çâkya est, au fond, le même que Kṛishṇa va ravir au ciel d'Indra. Les

dha-vaishṇavas (cf. sur cette secte, Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 586 et suiv.). M. Fergusson a, de son côté, signalé des analogies entre le buddhisme et le vishṇuisme. Il suffit de citer ses propres paroles (p. 339, note, cf. p. 75, 77, 188 al.): «The more I look at it the more I become convinced that Vishṇuism is only very corrupted buddhism» et de se rappeler ses idées, soit sur la mythologie indienne, soit sur la valeur de la tradition buddhique, pour comprendre que je ne saurais à aucun degré me prévaloir de ses conjectures sur ce point.

deux héros se rapprochent par une dernière ressemblance : ils survivent également, tous deux pour peu de temps, à l'entière destruction de leur race. Dans la plupart des cas, il est vrai, ces analogies, si certaines qu'elles soient, ne paraissent d'abord pouvoir servir qu'à définir le caractère mythologique des récits, qu'à en faciliter l'interprétation symbolique et naturaliste. Cependant, certains noms et certains épisodes dans la tradition buddhique, le Kṛishigrâma, Gopâ, le berger Nandika et le Gogrâma, l'épisode de l'éléphant dans les épreuves guerrières de Siddhârtha, etc., trahissent des attaches immédiates et une véritable parenté. Il est bien évident que le Buddha ne saurait avoir été directement le sujet de créations mythologiques originales; il ne pouvait que bénéficier de traditions antérieures, se parer de légendes nées sous une inspiration différente et attachées auparavant à d'autres noms. L'état même de ces contes est instructif : un anthropomorphisme avancé y domine; le relief mythologique y est affaibli, usé, même dans les versions les plus archaïques; dans les reproductions scolastiques et condensées, il va s'évanouissant de plus en plus. Ils portent toutes les traces d'une longue circulation et d'une popularité déjà ancienne. Évidemment, s'il y a connexité, s'il y a emprunt de la légende de Kṛishṇa à la légende de Çâkya, c'est le buddhisme qui est l'emprunteur, ou, si l'on veut, l'héritier.

Ce n'est pas tout. La vie du Buddha n'est pas

l'épopée de Çâkyamuni, mais l'épopée du Mahâpurusha Cakravartin. Le Cakravartin, c'est le dieu solaire qui met sa roue adorable en mouvement à travers l'espace, le possesseur des joyaux célestes, le vainqueur des ténèbres; le Mahâpurusha, c'est le vieux Purusha Nârâyaṇa[1] avec son corps gigantesque et merveilleux, avec des traits aussi qui, originairement, appartiennent en propre à Vishṇu; la mère du Buddha, la femme dont il traverse le sein pour passer de son existence divine à la vie terrestre, n'est autre que Mâyâ. Que l'on compare ces données avec les purâṇas vishṇuites. Le héros en est Vishṇu, le dieu au cakra d'or qui triomphe de tous les démons de l'obscurité, le maître légitime des joyaux divins qui jaillissent de l'océan céleste baratté grâce à son concours, le dieu identique au suprême Purusha-Nârâyaṇa, qui, pour le bien du monde et le salut des hommes, s'incarne par le ministère de la Mâyâ. Prétendrait-on isoler les deux séries, les supposer indépendantes l'une de l'autre ?

[1] Je remarque, en passant, que le Buddha théistique qui se développa par la suite, le Buddha divin, est doué de tous les signes du Mahâpurusha (Burnouf, *Introduction*, 346, note). Nârâyaṇa est dans le Lalita Vistara (137, 6) cité parmi les dieux dont les statues se trouvent dans le temple et se lèvent à l'approche du Bodhisattva. Il est plusieurs fois nommé dans l'ouvrage, toujours comme un idéal de *force* dont on rapproche le Buddha. Il est possible que cet attribut de *force*, qui paraît assez vaguement justifié par le rôle propre de Nârâyaṇa, se rattache aux incarnations qu'on lui attribuait dès lors, aux types de Vishṇu, de Kṛishṇa, de Râma. Comp. la légende traduite par Burnouf (*Introduction*, p. 200 et suiv.), où Bhagavat Nârâyaṇa est opposé à Bhagavat Buddha, comme dieu suprême des Tîrthikas. Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 381, parle d'un temple de Nârâyaṇa.

D'autres faits confirment et accentuent ces concordances. Je ne parle point de certaines légendes secondaires d'une autorité canonique moins définie, ni de la course céleste du Buddha traversant l'espace *en trois pas*, ni de la conquête de Ceylan par Râma, renouvelée pour Çâkya sous une forme en apparence fort différente, de signification naturaliste réellement identique. Je ne parle même pas du titre de Bhagavat également caractéristique des deux personnages[1]. En considérant quelques-uns des objets du culte buddhique, nous avons trouvé que les pieds sacrés y ont un rôle qui se fonde et s'appuie certainement sur un culte ou au moins sur des légendes vishṇuites[2]; nous y avons retrouvé Çrî elle-même, la propre femme de Vishṇu; nous avons vu le Buddha représenté, de même que Vishṇu-Nârâyaṇa, assis sur le nâga qui l'ombrage de ses chaperons étendus. C'est, enfin, une doctrine des plus anciennes dans le buddhisme que celle de la

[1] On se souvient que le titre de Bhagavat est déjà donné au Buddha dans l'inscription d'Açoka à Bhabra.

[2] Certains emblèmes aussi, tels que le triçûla, le pilier à flammes, appartiennent plus spécialement à un courant çivaïte. Mais il ne faut pas faire ici des distinctions trop précises, qui supposeraient existant, dès cette époque, un état de choses qui ne reçut sans doute que plus tard son plein développement dans la régularisation systématique de sectes exclusives. Il est, au contraire, caractéristique pour le buddhisme ancien qu'il ait pris un peu de toutes mains dans les traditions populaires. Il y a une différence trop sensible pour qu'il soit nécessaire d'y insister entre ce mode de formation et les combinaisons bien plus récentes avec les superstitions d'un çivaïsme grossier et dégénéré. Sur la nature de ce rapprochement, cf. Burnouf, *Introduction*, p. 546 et suiv.

multiplicité des Buddhas et de leur apparition à intervalles réguliers[1]. Personne n'hésite aujourd'hui à tenir pour parfaitement apocryphes les prétendus prédécesseurs de Çâkya. Les buddhistes ne sont pas embarrassés, on en peut juger par des livres canoniques comme le Buddhavaṁsa, de leur prêter des noms, pas plus que de leur inventer des patries, des parents, des disciples; ce qui prouve, pour le noter en passant, qu'il ne faut point s'en laisser imposer trop aisément chez eux par une apparente précision. Mais leur vie est régulièrement et dogmatiquement fixée; elle coïncide dans tous les points essentiels, dans toutes les actions caractéristiques, avec la *légende du Buddha;* ils représentent enfin, en dernière analyse, des incarnations successives du Mahâpurusha venant lutter contre Mâra et mettre

[1] La même doctrine est passée dans le jainisme; le chiffre de 24 arhats, qui y est canonique, prête une importance particulière, entre tant d'énumérations et de chiffres divers (cf. par exemple, Köppen, I, 313 et suiv.), à la liste de 24 Buddhas, prédécesseurs de Çâkyamuni, que connaît le Buddhavaṁsa. Le prix de cette analogie et de cette concordance grandirait encore s'il était possible de fonder une confiance absolue sur les conclusions que le général Cunningham a tirées, pour l'âge du jainisme, de ses inscriptions découvertes à Mathurâ (*Archæol. Survey*, III, 45 et suiv., etc.). Il est, à coup sûr, impossible de méconnaître dans les traditions relatives aux arhats jainas de fortes influences vishṇuites. En aucun cas je ne saurais, dans ces conditions, admettre, avec M. Weber (*Bhagavatî*, II, 240, 241), que le chiffre de 24 arhats soit chez les Jainas postérieur à la Bhagavatî. On retrouve le nombre 24 dans certaines énumérations, d'ailleurs secondaires, des incarnations, soit de Çiva, soit de Vishṇu. (Voy. Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 579, note.)

en mouvement la roue. C'est proprement la doctrine vishnuite[1].

Ici s'applique la même observation que nous suggéraient tout à l'heure les récits. Le Cakravartin est rabaissé aux proportions d'un titre presque vulgaire, à coup sûr très-prodigué; Purusha est ramené à des apparences qui dépassent peu l'humanité; l'être qui remplissait et animait l'univers est réduit aux dimensions d'une idole; quant à Mâyâ, elle est descendue sur la terre, encore que pour bien peu de temps; d'agent idéal et abstrait, elle est devenue femme et mortelle; les détails que nous avons relevés dans le culte, apparents sur des monuments plastiques et populaires, ne figurent pas dans les textes et ne font pas corps dans la doctrine. Tout, enfin, dans la tradition buddhique, est infiniment plus voilé, moins systématique, moins transparent, et, si j'ose ainsi dire, moins conscient. C'en serait assez pour démontrer, si la chose n'était

[1] L'explication que donne M. Wassiljew (*Buddhismus*, p. 127) de la multiplication des Buddhas et de la détermination canonique de leur carrière religieuse, ne fait réellement que reculer la difficulté; elle est clairement insuffisante. On remarquera, du reste, comment l'auteur met, dans ce passage même, en étroite corrélation la doctrine des Buddhas multiples et la conception des Cakravartins. Le fait est pour nous parfaitement simple et même forcé. C'est là, je pense, qu'il faut chercher l'explication du titre même du Lalita Vistara, c'est-à-dire le déploiement des *jeux* de l'être suprême s'incarnant, les *lîlâs*, etc., dont parlent les purâṇas (par exemple, *Bhâg. Pur.* II, 6, 45; *Vishṇu Pur.* IV, 325, note). Comp. les *vikrîḍitâni* du Buddha, quand il atteint la Bodhi (*Lal. Vist.* 455, 13, 456, 1 et suiv. 183, ult., comp. 215, 14).

d'elle-même indubitable, que, à ce point de vue encore, le buddhisme a emprunté et non créé.

A la lumière de ces faits, les analogies signalées avec la légende de Kṛishṇa prennent une consistance et une signification nouvelles. Kṛishṇa fut de bonne heure, à coup sûr, sinon dès l'origine, enveloppé dans le vishṇuisme, il passa pour une incarnation de Vishṇu et fut une des plus anciennes recrues du système des avatârs. Évidemment le buddhisme a trouvé tout fait le groupement des légendes et des doctrines qui sont en question ici. La fusion ne s'en serait point consommée sur le nom du Buddha; il n'eut qu'à hériter d'un fait acquis.

Je ne méconnais point des différences notables entre les traditions buddhiques et les données brâhmaniques que nous leur comparons. Elles s'expliquent aisément. Sans doute, dans les récits, dans le développement des légendes, malgré un parallélisme étendu, bien sensible à l'examen, malgré une parenté originelle dans les éléments des contes, la mise en œuvre est souvent bien différente, la place relative des incidents varie aussi bien que la manière dont ils sont motivés. Au premier aspect, la fuite de Kapilavastu ressemble bien vaguement au sauvetage de Kṛishṇa arraché par Vasudeva à la fureur de son oncle; les palais où Siddhârtha cache ses plaisirs rappellent d'abord assez peu les solitaires ombrages du Vraja. Mais tous les ouvrages où nous puisons notre connaissance des idées et des légendes vishṇuites sont d'une rédaction beaucoup plus mo-

derne que nos monuments buddhiques les plus anciens. Il est certain que la plupart des matériaux dont ils se composent remontent à une antiquité infiniment supérieure à la date de leurs derniers remaniements. Encore reste-t-il un long espace de temps pendant lequel les traditions légendaires ont pu subir plusieurs modifications; surtout elles ont été fixées peu à peu sous une forme définitive, exclusive. Il serait, dans ces conditions, déraisonnable d'être trop exigeant sur la concordance du détail entre les deux séries de contes. Quels qu'aient été les prototypes de la légende buddhique, on sent fort bien que, en entrant dans la tradition de la secte nouvelle, ils durent subir des modifications plus ou moins profondes et se modeler sous de nouvelles influences. Ce fut, d'une part, le vague souvenir de quelques circonstances authentiques de la vie du fondateur quelconque du buddhisme, ou au moins un désir naturel et instinctif d'accommoder aux vraisemblances d'une vie tout humaine et spécialement d'une carrière religieuse des épisodes de nature bien différente[1]. Ce fut, en second lieu, une tendance, voisine de la première, à tourner au moral, à transporter dans le domaine religieux des récits étrangers par leur origine à toute intention

[1] Ne voyons-nous pas transporter à son tour la légende de Çâkyamuni affaiblie, simplifiée et complétement humanisée, dans d'autres contes et à de nouveaux noms? Je citerai comme exemple une partie de l'histoire de Yaçoda. (Cf. Beal, *Romantic Legend*, p. 261 et suiv. cf. aussi la légende ap. Bigandet, *Life of Gaud.* p. 112 et suiv.)

de ce genre. On a pu de la sorte corriger et embellir le rôle de certains personnages, tels que Çuddhodana, ou le caractère de certaines scènes, comme les amours de Siddhârtha; on couvrit d'un masque moral des contes profondément naturalistes, la défaite de Mâra[1], la conquête de l'arbre de Bodhi.

Quant aux éléments plus spéculatifs, aux personnages de Purusha et de Mâyâ, à l'idée d'incarnation, j'ai insisté déjà sur leur effacement dans la tradition buddhique; ils y sont aussi peu explicites que possible; l'analyse et les inductions peuvent seules les en dégager. C'est une preuve de plus de leur popularité antérieure, de leur introduction accidentelle, presque subreptice, nullement voulue ni systématique, dans le buddhisme[2].

En somme, « la légende du Buddha » suppose la préexistence de la conception des avatârs divins, des incarnations destinées au plus grand bien des hommes, la préexistence, sous une forme au moins très-voisine de celle qui nous est connue, de la légende de Kṛishṇa[3], et spécialement de ceux de ses

[1] L'emploi purement théologique d'expressions comme « Namucino senâ, » l'armée de Namuci (par exemple, *Dhammap.* p. 256, l. 3), démontre assez la facilité avec laquelle des éléments tout mythologiques ont pu être et ont été transportés dans des acceptions morales.

[2] Aussi la remarque de Burnouf (*Introduction*, p. 134) sur les caractères qui distinguent la mission du Buddha des incarnations vishṇuites, est-elle parfaitement justifiée du point de vue de la théorie et du dogme buddhique; autre chose est le conte et le point de vue légendaire qui nous occupe seul ici.

[3] Burnouf penchait à croire (*Introduction*, p. 136) que Kṛishṇa

éléments dont on paraissait le plus disposé à contester l'ancienneté, les jeux et les amours avec les bergères; elle suppose consommée dès cette époque la fusion de ces éléments divers avec et dans le type de Vishṇu, considéré lui-même comme le Purusha-Nârâyaṇa [1]. Si nous partons de la certitude acquise, que la légende du Buddha a été fixée elle-même bien avant l'ère chrétienne, ce fait suffit à faire justice de diverses hypothèses trop promptes à rabaisser l'âge et à contester l'originalité indienne de ces traditions et de ces théories [2]. Il faut admettre, non

n'était pas nommé dans les sûtras buddhiques; nous avons vu qu'il est nommé dans le Lalitavistara lui-même. La rareté de ce nom dans les écrits buddhiques ne peut rien démontrer. Elle s'expliquerait d'autant mieux que le Buddha aurait plus hérité de sa légende, étant donnée l'opposition doctrinale où se trouvaient nécessairement les deux sectes auxquelles appartenaient les deux noms. Il semble même qu'il se cache une intention hostile dans l'application assez fréquente parmi les buddhistes du nom de Kṛishṇa (Kṛishṇabandhu), soit à Mâra, soit à un démon de même ordre.

[1] Il va sans dire que je n'ai point à voir ici dans quelle succession se groupèrent chronologiquement autour du nom de Nârâyaṇa-Vishṇu les divers types d'incarnations, ni à décider entre les opinions contraires qui se sont produites à ce sujet. (Cf. Weber, *Râmatâpan. Upan.* p. 281, note; Lassen, *Ind. Alterth.* I, p. 920 et suiv.) On ne s'attend pas non plus à ce que, sortant des limites de mon sujet, je cherche à grouper tous les indices, toutes les preuves d'autre origine, qui militent suivant moi en faveur des mêmes conclusions.

[2] Il serait superflu de signaler dans le détail les diverses hypothèses auxquelles je fais allusion. Elles sont bien connues. Je remarque seulement, en ce qui concerne la doctrine des avatârs, que, prenant justement le contre-pied de ce qui est à mes yeux une vérité certaine, on l'a considérée comme un emprunt fait aux buddhistes par le brâhmanisme. (Voyez, par exemple, Köppen, *Rel. des Buddha*, II, 123.)

pas seulement qu'elles préexistèrent à la formation de notre légende, mais que la popularité en était dès lors fortement et anciennement établie. Je ne prétends point, en effet, représenter le buddhisme naissant comme une secte vishṇuite ; je ne prétends pas même soutenir qu'il ait existé, dès l'époque dont il s'agit, un vishṇuisme constitué de toutes pièces tel qu'il nous apparaît dans nos purâṇas. Bien loin d'être présentées avec l'ombre d'une autorité dogmatique ou d'une visée systématique, les conceptions qui rattachent la légende du Buddha aux systèmes vishṇuites s'y dissimulent et s'y cachent. Elles ont été enveloppées dans ce courant nouveau avec les autres éléments légendaires dont elles faisaient partie intégrante ; c'est comme propagateur des traditions populaires, non comme héritier d'une doctrine définie, que le buddhisme les a entraînées dans son orbite. D'autre part, quelque ancienneté qu'il faille reconnaître à ses principaux éléments constitutifs, le vishṇuisme doctrinal des purâṇas résume aussi tout un travail spéculatif et scolastique du brâhmanisme sur ces éléments populaires. Ce travail dut prêter aux matériaux donnés plus de régularité et de fixité théoriques, plus de consistance théologique et d'idéalisme spéculatif qu'ils n'en possédaient au début. Dans ces types (primitivement mythologiques, autant peut-être que philosophiques) de Purusha, de Mâyâ, le temps et l'influence sacerdotale ont pu et ont dû introduire des raffinements et une hauteur d'abstraction d'abord inconnus. Ce

que suppose la légende du Buddha, c'est l'existence parmi le peuple et sous une forme d'ailleurs plus ou moins flottante, plus ou moins grossière, des types de Purusha-Nârâyaṇa et de Mâyâ, de l'idée des incarnations divines qui s'y rattachent, ainsi que des légendes kṛishṇaïtes. Évidemment, dès cette époque ancienne, circulaient déjà à titre simplement populaire, au-dessous des idées et des doctrines qui seules surnagent pour nous dans une littérature toute sacerdotale, tous les éléments qui furent réduits en système et fixés par l'écriture à une époque plus moderne : un temps vint, en effet, où la caste brâhmanique, par l'évolution naturelle des choses, peut-être aussi sous la pression de la rivalité buddhique, dut dans son intérêt propre accommoder et reviser à son profit les idées populaires qui l'envahissaient elle-même, les croyances et les traditions qu'elle ne pouvait plus se contenter de nier, ni feindre d'ignorer, ni dissimuler sous un masque d'immutabilité hiératique[1]. Il se passa pour la religion ce qui se passa pour la langue et pour la littérature[2]. Dans les deux cas, c'est le buddhisme qui paraît avoir brisé les vieilles entraves, c'est lui qui

[1] On voit dans quelle mesure il me paraît qu'il faut accepter la conjecture de Burnouf (*Introduction*, p. 136, note) sur l'extension du culte de Kṛishṇa. Je n'y saurais voir une « réaction populaire contre le bouddhisme..... acceptée par les brâhmanes, » mais une réaction brâhmanique s'appuyant sur de vieux éléments populaires pour se faire accepter de la nation.

[2] Je renvoie particulièrement le lecteur aux ingénieuses suggestions de M. Garrez, *Journ. asiat.* 6ᵉ série, t. XX, p. 207 et suiv.

pour nous déchire le voile d'uniformité apparente sous lequel la caste supérieure, seule littéraire, cache si longtemps tous les changements réels, tout le mouvement normal.

Le buddhisme représente, dans son action première, cette poussée d'en bas[1] minant sourdement d'abord et pensant briser un état de choses qui n'eut certainement jamais la consistance que lui prêtent faussement, à nos yeux, les apparences artificielles et trompeuses d'une littérature de caste.

Un commentaire du Majjhima Nikâya[2] raconte que, au moment où parut Çâkyamuni, « nombre de gens parcouraient le monde en disant : Je suis Buddha! je suis Buddha! » Ce titre, en effet, paraît avoir son explication et ses racines dans la termino-

[1] On a quelquefois beaucoup trop insisté sur l'aspect philosophique du buddhisme (voyez, par exemple, Weber, *Ind. Liter.* p. 248, al.). Un pareil caractère rendrait sa diffusion et sa grande fortune incompréhensibles; on serait du reste fort embarrassé de découvrir, surtout dans le développement ancien de cette religion, quelque idée spéculative réellement neuve. Son originalité réside dans ses tendances extrabrâhmaniques et même antibrâhmaniques : il substitue aux pratiques et aux Védas une sorte de morale quiétiste; à l'exclusivisme de la première caste, il substitue l'égalité religieuse; rompant enfin les cadres reçus d'une littérature purement sacerdotale et savante, d'une mythologie immobilisée et tournée en mysticisme, il provoque le premier épanouissement des langues et des récits populaires. Ce n'est que peu à peu et bien plus tard que divers genres de mysticismes ou de superstitions s'attachèrent à des éléments d'une signification primitive fort simple, soit à l'idée de l'incarnation du Buddha (cf. par exemple, Beal, *Catena*, p. 11, 12), soit surtout aux trois termes du triçaraṇa (voyez, par exemple, *ibid.* p. 252, note).

[2] Cité ap. d'Alwis, *Buddhism*, etc. p. 12.

logie philosophique antérieure[1]. Il n'est pas douteux que le buddhisme, à ses débuts, n'ait été un mouvement moins ambitieux, moins original et moins isolé que nous ne sommes disposés à le croire quand nous l'opposons par masses, à titre de rival unique, au brâhmanisme. Dans ses premiers commencements, il dut apparaître comme un système, entre tant d'autres, d'organisation et de discipline monastiques; les causes attribuées au second et au troisième concile (de l'énumération singhalaise) témoignent bien haut de la futilité des questions agitées dans la secte, de son originalité d'abord peu distincte et mal tranchée[2]. Ce qui fit son importance et son succès, c'est qu'elle substitua l'idée simple et universellement accessible de la moralité à la domination du dogmatisme prétendu védique des brâhmanes, et l'associa pour le moins, dans une large mesure, à l'efficacité supposée de l'ascétisme ou de la méditation. Le buddhisme n'est pas tant une révolte directe, une protestation violente contre le brâhmanisme et la caste brâhmanique[3]; mais pour nous,

[1] Weber, *Ind. Stud.* I, 438, al. Sur l'emploi appellatif de « Buddha » dans le Dhammapada, cf. Weber. *Zeitschr. der D. morgenl. Gesellsch.* XIV, 30.

[2] Aussi y voyons-nous les sectes et les écoles pulluler à l'infini, aussi haut que nous puissions remonter, et témoigner, par les questions qui les divisent, d'une grande indécision et d'une extrême faiblesse au point de vue dogmatique. Comparez à ce sujet les remarques de M. Wassiljew, *Buddhismus*, p. 19; les observations de M. Windisch, *Zeitschr. der D. morg. Ges.* XXVIII, 188, etc.

[3] C'est pour cela que le buddhisme ne s'élève pas théoriquement

et dans l'éloignement où nous sommes, grâce aux documents et aux monuments qu'il a laissés, il s'élève comme la première manifestation étendue et puissante, dans le domaine religieux, de la vie populaire qui s'agitait confusément au-dessous du niveau décevant du brâhmanisme officiel. Les éléments, en soi fort anciens, n'en paraissent que bien plus tard dans la littérature réputée orthodoxe, alors que, pressée et à demi dépossédée comme par une crue menaçante, la caste sacerdotale, grâce à de larges concessions et à des appropriations nouvelles, en détourna le cours à son profit et le dirigea suivant ses intérêts. C'est ainsi que le buddhisme réunit et propagea les contes populaires, ainsi qu'il devint l'agent le plus efficace de l'influence indienne à l'étranger. Les récits plus spécialement mythologiques ne représentent qu'une certaine catégorie de contes; il en dut entraîner avec soi une notable proportion. Le merveilleux fondateur de la secte, l'initiateur de ce puissant mouvement, grandit aisément au point de revêtir les couleurs, de s'entourer des légendes qui appartenaient en propre aux représentants les plus révérés du panthéon national. Le titre de « maître religieux, *guru*, *jagadguru*[1], est souvent donné à

contre l'institution des castes, tandis que pratiquement il en brise le cadre étroit et les conséquences les plus oppressives.

[1] Je cite au hasard quelques exemples : Vishṇu est appelé *jagadguru*, *Bhâgav. Pur.* I, 8, 25; Brahmâ, *ibid.* II, 5, 12; Kṛishṇa, *trilokaguru*, *ibid.* III, 4, 32; Nârâyaṇa est le *mahâmuni*, *ibid.* I, 1, 2, etc.

Vishṇu dans les purâṇas; Kṛishṇa reçoit le même nom, et il a même parfois dans l'épopée un rôle tout conforme. Ce trait est-il une imitation secondaire du buddhisme, ou exprimerait-il une vieille conception, naturellement rattachée à la fiction des avatârs? Le Buddha en serait pour nous le plus ancien représentant. En tout cas, il est digne de remarque que ce trait dans les traditions brâhmaniques s'attache précisément à Kṛishṇa ou, d'une façon plus générale, à des personnages de la série vishṇuite.

Ce point d'appui expliquerait comment se put faire la transfiguration d'un Buddha humain et réel en cet être typique et suprême qui apparaît dès le temps de Piyadassi. Auparavant se place une période de fermentation et d'incohérence durant laquelle se groupa, se précisa, se fixa la masse des légendes; les contes populaires, soit rattachés au docteur comme jâtakas ou comme épisodes de sa dernière existence, soit localisés dans les principaux foyers du buddhisme et tournés en thème de prédication et d'enseignement, se préparèrent à entrer sous une forme précise, canonique et même scolastique, dans les recueils sacrés. Dans le même temps se constituait et se dégageait la formule du triçaraṇa buddhique, c'est-à-dire l'idée d'une église, d'une cohésion des membres de la secte et d'une diffusion de ses croyances, exprimée par des réunions conciliaires; l'idée d'une doctrine suffisamment fixe et précise, consignée dans les recueils des traditions

que l'on commença alors[1]; l'idée du Buddha, donnant une sorte de satisfaction aux instincts théistiques et refleurissant comme une pousse nouvelle sur une vieille tige des récits et des conceptions populaires. Je ne puis douter, en ce qui concerne le Buddha, que tous les points tant soit peu importants de sa légende n'aient été arrêtés dès le temps d'Açoka; un point du moins est à mon gré positivement démontrable : c'est que la fixation en est antérieure à l'ère chrétienne. Elle assure une date notablement antérieure aux doctrines et aux légendes qu'elle suppose ou auxquelles elle se réfère.

Le *dogme du Buddha* est autre chose que l'amplification arbitraire d'un certain personnage réel; la *légende du Buddha* est mieux qu'une collection de contes plus ou moins bizarres, de fantaisies plus ou moins folles; c'est un fragment ancien, un témoignage authentique et précieux pour l'histoire religieuse de l'Inde.

[1] Dans le Nord, une tradition ne fait remonter qu'au concile de Kanishka la première rédaction écrite des livres buddhiques. (Cf. Westergaard, *Ueber den ältesten Zeitraum der Ind. Gesch.* p. 41; Köppen, II, 13.) L'exactitude plus ou moins rigoureuse d'une pareille donnée nous importe ici assez peu.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

